



کتاب فلسفی

@philosophic_books

https://telegram.me/philosophic_books

فرهنگ اصطلاحات فلسفی مآل صدرا

دکتر سید جعفر سجادی

فلسفه

سجادی، سیدجعفر، ۱۳۰۳ -
فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا / سیدجعفر سجادی - تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی؛ سازمان چاپ و انتشارات،
۱۳۷۹.

۵۳۵ ص.
قهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیفا.
ISBN 964-422-096-X
Philosophical Glossary Of Mollā Sadrā
پشت جلد به انگلیسی:
۱. صدرالدین شیرازی، محتدبن ابراهیم، ۹۷۹ - ۱۰۵۰ ق. واژگان. ۲. فلسفه اسلامی - واژگان. ۳. فلسفه اسلامی - متون قدیمی تا
قرن ۱۲. الف. ایران. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی؛ سازمان چاپ و انتشارات. ب. عنوان.
B
۱۸۹/۱

۱۳۷۹
۴۸۲ ص
کتابخانه ملی ایران
۷۹ - ۹۶۲۰ م



سازمان چاپ و انتشارات
وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

فرهنگ اصطلاحات فلسفی مآصدرا

دکتر سید جعفر سجادی

چاپ اول: پاییز ۱۳۷۹

لیتوگرافی، چاپ و صحافی:

سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

طراح جلد: پارسوا پاشی

شمارگان: ۳۰۰۰ نسخه

© تمام حقوق محفوظ است.

♦ چاپخانه: کیلومتر ۴ جاده مخصوص کرج - تهران ۱۳۹۷۸

♦ تلفن: ۰۲۵۱۳۰۰۲ - ۵ ♦ نمابر: ۲۵۱۳۲۲۵ ♦ انتشارات: ۲۵۲۵۲۹۵

♦ توزیع: خیابان فردوسی - خیابان کوشک - شماره ۹۱ ♦ تلفن: ۶۷۱۳۲۶۱

♦ فروشگاه شماره یک: خیابان امام خمینی - نیش خیابان شهید میردامادی (لستخر) ♦ تلفن: ۶۷۰۱۳۵۹

♦ فروشگاه شماره دو: نشر زلال - خیابان انقلاب - خیابان ۱۶ آذر ♦ تلفن: ۶۳۱۹۷۷۸

♦ فروشگاه شماره سه: خیابان فردوسی - خیابان کوشک - شماره ۹۱ ♦ تلفن: ۶۷۱۳۲۶۱

شابک X - ۰۹۶ - ۴۲۲ - ۹۶۴

ISBN 964 - 422 - 096 - X

مقدمه

معمولاً عادت بنده بر این نیست که در مقدمه کتاب‌هایی که تهیه کرده‌ام شرح حال و زندگی علما و دانشمندان را بنویسم، چه آن‌که در مورد دانشمندان نامی و جهانی زندگی‌نامه‌های مفصل نوشته شده است. درباره مولد و مدفن و استادان و شاگردان آن‌ها در تذکره‌ها، مأخذ رجال نامی و شرح حال‌ها زیاد نوشته‌اند. از جمله درباره ملاصدرا و بنابراین از این بخش از مقدمه صرف نظر می‌کنم و به نکات خاصی که مناسب با فرهنگ اصطلاحات فلسفی و کلامی فیلسوف بزرگ ملاصدرا است و بیانگر نکات تاریک تاریخ فلسفه و نه فلاسفه اسلام است بسنده می‌کنم. امید است که در این امر مصاب باشم. نخست عرض می‌کنم که مبهمات و جدال‌ها و اختلاف آرا و عقاید و انظار در مورد متفکران اسلامی عمدتاً مربوط به بخش‌های نظری و الهیات فلسفه است و نه بخش منطقی و نه بخش ریاضیات و نه بخش فیزیک یا علوم غریبه کیمیاوی و طب و طبیعیات و مثلاً درباره محمدبن زکریای رازی اگر سخن هست مربوط به بخش الهیات و اظهارنظرهای کلامی او است در اعلام النبوة نه درباره دانش او مربوط به طب و کیمیا و علوم عملی او و درباره ابن هیثم و کتاب مناظر و مرایای او که بخش فیزیک است سخن نیست، درباره ابوریحان و ریاضیات و نجوم و هیأت او کم‌تر سخن گفته‌اند، ایرادات ابوریحان بر ابن سینا هم عمدتاً مربوط به تیز فلسفی او است و اظهارنظر او درباره مسائل فلسفی مربوط به بخش‌هایی از طبیعیات و فیزیک و غیره است با دید متافیزیکی و به عبارت دیگر ایراد ابوریحان بر این امر است که مسائل علمی را با دیدگاه‌های فلسفی نتوان حل کرد و درواقع ایراد او بر متد و روش ارسطو و ابن سینا است. او حل مسائل علمی را از راه فلسفی و منطقی صوری و به ویژه الهیات ارسطویی نادرست می‌داند و باز از باب مثال بر علوم عملی و ریاضیات نصر بن عراق‌ها و خوارزمی‌ها و نوبختی‌ها و همین‌طور علوم طبّی ابن سیناها که در عصر و روزگار خودشان مبتکر بوده‌اند ایرادی نیست و مسأله آرا و انظار و عقاید گوناگون و ردّ و نقض‌ها و تکفیر و تفسیق‌ها همه مربوط به بخش الهیات و مسائل کلامی در تمدن اسلامی است. این یک نکته و البته فراموش نکنیم از این رهگذر عارفان و صاحبان علوم ذوقی هم از جنگ و جدال‌ها و طرد و نفی و تکفیر و تفسیق و ضرب و شتم و قتل هم بی‌بهره نبوده‌اند.

حال می‌رویم به سراغ اهل معقول و فلسفه نظری. آن‌چه در طول تاریخ تمدن اسلامی انظار خاص و عام و به ویژه مراکز قدرت را متوجه خود کرده است و حوادث مصیبت‌بار به وجود آورده است همین بخش از علوم فلسفی است.

هدف مسلمین از فلسفه و منطق چه بوده است

شاید اگر پرسش به این صورت مطرح شود که هدف مسلمین از نقل فلسفه و توجه به آن چه بود و چه می‌بایست می‌بود، بهتر بود. مسأله دیگر این است که هدف دانشمند و طالب فلسفه چه بود و چه می‌بایست می‌بود یا هدف حکام و خلفایی که اقدام به تأسیس مؤسسات این‌سانی کردند چه بود و آیا هدف فیلسوفان و هدف حکام مشوق فلسفه و فیلسوفان متحد بود و یا نه؟ ما هدف فیلسوفان و طالبان فلسفه را صراحتاً می‌توانیم از تعاریفی که برای فلسفه کرده‌اند بدانیم. و بگوییم فلاسفه همان هدفی را دنبال می‌کرده‌اند که مشابه و نظیر آن را بنیان‌گذاران مکتب‌های فلسفی در یونان مانند افلاطون و ارسطو و فیثاغوریان و رواقیان دنبال می‌کردند و آن به وجود آوردن یک نظام معقول و پذیرفتنی در تمدن اسلامی بوده است. تعاریف فلسفه به ما چه می‌گوید: تعاریفی که در تمدن اسلامی برای فلسفه شده است به نظر می‌رسد که با کمی افزوده شدن و یا کم شدن در الفاظ همان تعاریفی باشد که در مکتب‌های فلسفی یونان زمین شده است. در یونان باستان هر مکتبی برای فلسفه تعریفی داشته است، دیدگاه رواقیان از فلسفه به جز دیدگاه فیثاغوریان بوده است. سوفسطائیان و شکاکان هر یک تعریف جدایی از فلسفه داشته‌اند. افلاطون از دیدگاه خود که دارای دید اشراقی بوده است تعریفی دارد و سقراط استاد او تعریفی دیگر و ارسطو شاگرد افلاطون دیدگاه دیگر. این تعاریف متعدد قهری است که همراه با اصول فلسفی مکتب‌های یونانی وارد در تمدن اسلامی می‌شود. علم «بأحوال اعیان موجودات علی ما هی فی نفس الامر بقدر الطاقة البشریة» ظاهراً یک تعریف مشائی است و در فلسفه اسلامی بیش‌تر به این تعریف توجه شده است که بیانگر این معنی است که هدف از فلسفه صرفاً علم‌آموزی است یعنی علم برای علم. البته علم به معنای متافیزیکی آن یعنی امور عامه و الهیات به معنی خاص یا اخص و این تعریف که می‌گوید: «صیرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی» که در کلمات فارابی و ملاصدرا دیده می‌شود گویا یک تعریف گرفته شده از مکتب فیثاغوریان باشد و یا مکتب اخلاقی رواقیان که همان استكمال نفس باشد در جهت علم و عمل و باتوجه کلی به این تعاریف نموده می‌شود که از فلسفه دو هدف عمده مورد توجه بوده است: علم و عمل. و البته عملی که می‌توانست مدنظر فلاسفه الهی باشد همان تهذیب نفس است که هدف فلسفه نخست دانستن حقایق موجودات بود و بعد عمل بر وفق علم و بدین طریق بدیهی است که حکمت دارای دو بخش می‌بود. بخش نظری و بخش عملی که بدون تردید بخش عملی حکمت که هدف اصلی آن به وجود آوردن یک نظام درست مدنی بود، به دنبال بخش نظری آن می‌توانست باشد. در تمدن اسلامی حکمت در هر دو بخش کاملاً موفق بوده است.

به این نکته باید اشاره کنیم که فلاسفه اسلامی کم‌تر به جنبه‌های حکمت عملی یونانیان توجه کرده‌اند و آنچه از بخش حکمت عملی یونانیان مورد توجه مسلمین بوده است کلیاتی است مربوط به زیربنای اخلاق عملی، چرا که احکام فقهی اسلامی و خلیقات عملی آن برای مسلمانان کافی می‌بود.

اشراق، مشاء، عرفان.

از لحاظ نظری مکتب‌های فلسفی که در تمدن اسلامی مورد توجه بوده است بنا بر مشهور دو مکتب مشاء

و اشراق بوده است. منشأ این دو مکتب را به طور اصولی یونان باستان می‌دانند. مکتب یا روش فکری ارسطو را که یک روش منظم و منضبط بود، روش مشائی نامیده‌اند و روش فکری افلاطون را که یک روش ذوقی الهامی بود، روش اشراقی نامیده‌اند که البته این روش اشراقی در تمدن یونان منتهی به فیثاغوریان می‌شود که در ریشه و منشأ افکار آنان هم سخن بسیار است. می‌گویند در تمدن اسلامی ابن سینا نظام فلسفی ارسطویی را برگزیده است و از او ان نقل و ترجمه فلسفه یونانی به تمدن اسلامی هیچ یک از اندیشمندان در بست پیرو مکتب افلاطون نبوده‌اند و عمدتاً متوجه افکار و اندیشه‌های نوع مشائی ارسطویی بوده‌اند و تنها فیلسوفی که از اصول فلسفه اشراقی پیروی کرد در قرن ششم شهاب‌الدین سهروردی بود که البته این مطلب به صورت کلی و مطلق صحت ندارد و اصولاً هیچ فیلسوفی در تمدن اسلامی مشائی محض و اشراقی محض نبوده است. هرچند گفته‌اند که ال‌کندی و ابن رشد کاملاً ارسطویی بوده‌اند و به هر حال با بررسی متون و کتب موجود منسوب به فلاسفه اسلامی به این نتیجه می‌رسیم که فلاسفه اسلامی در بخش الهیات اصراری نداشته‌اند که حدود و ثغور مکتب‌ها را مشخص کنند و اصولاً هدف آن‌ها از فلسفه آموزی این نبوده است. هدفی که آن‌ها از فلسفه الهی و امور متافیزیکی داشته‌اند به وجود آوردن یک نظام درست مدنی براساس علم و عمل بود و تأمین این هدف هم می‌توانست در نظام تفکر ارسطویی محض تحقق یابد و هم نظام تفکر افلاطون و هم در ترکیبی از دو روش اشراق و مشاء و به طور مسلم روش تلفیقی و ترکیبی از دو نظام فکری اشراقی مشائی بیش تر مناسب با فرهنگ و تمدن اسلامی می‌بود و به همین خاطر بود که فارابی سعی کرده است بین دو نظر دو حکیم ارسطو و افلاطون جمع کند و در واقع این دیدگاه خود فارابی بوده است و او این طور می‌خواسته است و امید و آرزوی او این بوده است که بین افکار مشاء و اشراق، صلح و سازش داده شود و شاگرد مکتب او ابن سینا هم کم و بیش همین کار را کرده است، قصیده عینیه او کاملاً نوافلاطونی است و در کتاب اشارات در دو سه نمط کاملاً اشراقی است. شیخ مقتول شهاب‌الدین سهروردی هم که زنده‌کننده حکمت اشراقی ایرانی و یونانی است می‌گوید برای استکمال نفس در جهت علم و عمل باید هم به اصول فلسفه بحثی وارد بود و هم در عمل از روح حکمت اشراقی برخوردار بود.

در تاریخ فلسفه و علم نوشته‌اند هنگامی که اسلامیان متصدی نقل و ترجمه فلسفه یونانی به عالم اسلام شدند در تشخیص دقیق انتساب کتاب‌های ترجمه شده از زبان یونانی و سریانی به مؤلفان و به وجود آورندگان آن‌ها اشتباهاتی رخ داده است و مثلاً کتاب تاسوعات و یا ائولوجیا را به نام ارسطو ثبت کرده بودند که هیچ همخوانی با اندیشه‌های ارسطو نمی‌داشت و بعدها روشن شد که کتاب تاسوعات مربوط به افکار افلاطون و حتی نوافلاطونیان حوزه اسکندریه است و از این رو فلاسفه اسلامی در امتیاز روش‌های فکری مشائی و اشراقی سردرگم شدند و همین امر موجب شد که فلاسفه اسلامی افکار آن دو را نزدیک به هم بدانند. این مطلب به جای خود درست است و ما در کتب و متون ملاصدرا هم مشاهده می‌کنیم که مرتب از کتاب تاسوعات ارسطو نقل می‌کند اما حقیقت امر این است که هرچند به طور ناخودآگاه فلاسفه اسلامی در این گونه موارد اشتباه کرده‌اند و خلط مبحث شده است ولیکن این را باید بدانیم که هدف آن‌ها از حکمت الهی و امور عامه فلسفه و حتی امور الهیات خاصه به وجود آوردن یک

تمدن عقلی در خدمت به فرهنگ اسلامی می‌بود و در این راه از همه دستگاه‌های فلسفی یونان باستان می‌توان بهره‌مند شد و برای آن‌ها در جهت تحقق این هدف تفاوت نمی‌کرد که تاسوعات مربوط به ارسطو باشد و یا افلاطون و یا توافلاطونیان و یا حتی رواقیان و فیثاغوریان. لذا ملاحظه می‌کنیم که هیچ‌یک از فلاسفه اسلامی یک دستگاه فلسفی مشخص نداشته‌اند. هیچ فیلسوف اسلامی را نمی‌توانیم مشخص کنیم که دستگاه فلسفی او از کجا شروع می‌شود و به کجا ختم می‌شود. حتی آن‌ها که خواسته‌اند شاگرد مکتب معلم اول باشند و واجد همه علوم عصر و زمان خود باشند مانند ابن‌سینا و فارابی و رقیب ادعایی آن‌ها ابن‌رشد اندلسی. و بدین ترتیب فلسفه در تمدن اسلامی به صورت معجونی درآمده بود شبیه به معجونی که فیثاغوریان در یونان باستان ساخته بودند و بخش ذوقی فلسفه هم از همان عصر و زمان ابن‌سینا و به وسیله خود او در دو سه نمط اشارات به صورت زیربنای عرفان اسلامی درآمد و اصطلاحات عرفانی ابن‌سینا و تعاریفی که برای آن‌ها در نمط‌های آخر اشارات کرده است کم و کسری از اصطلاحات عرفانی ابوالقاسم قشیری و جنید بغدادی و ابونصر سراج طوسی ندارد. و درواقع ابن‌سینا در حکمت ذوقی اسلامی پیش‌کسوت بر شهاب‌الدین سهروردی بوده است.

مکتب‌های فلسفی در تمدن اسلامی

شاید جای چون و چرا و شک و تردید نباشد که علوم عقلی در تمدن اسلامی در خدمت فرهنگ اسلامی بوده است و برای تحقق همین هدف هم اسلامی‌ها به دنبال علوم فلسفی یونانی‌ها رفته باشند و در این بین اگر بتوانیم ابن‌سینا و کندی و فارابی را از متقدمین صاحب مکتب فلسفه مشاء بدانیم که احیاناً معلم دوم بودن فارابی هم می‌تواند بیانگر همین معنی باشد اما اگر نیک بنگریم و آثار همان بزرگواران را هم بررسی کنیم شبیحی از مکتب کلامی اعتزال در آن‌ها دیده می‌شود. در اصل عقل‌گرایی نمی‌توانیم بین مکتب معتزله و نظام معتزلی و ابن‌سینا و فارابی تفاوتی قایل شویم. گفتیم در اصل عقل‌گرایی نهایت این که مکتب معتزلی که در تمدن اسلامی بسیار هم جنجال‌برانگیز بوده است در عقل‌گرایی آن چنان خشک و بی‌روح است که در هیچ‌یک از تمدن‌های کهن هم سابقه نداشته است و این مکتب با طرح مسائل و ایرادات و اشکالات خاص در زمینه‌های مذهبی و اجتماعی و اصول و فروع عقاید آن چنان عرصه را بر سردمداران حکومتی تنگ کرد که عکس‌العمل آن به وجود آمدن حجاج بن یوسف‌ها، رشیدها، معتصم‌ها، مقتدرها بودند و وقایع و حوادثی که در نظامات حکومتی شام، بغداد، مصر، اندلس و حتی ایران به وقوع پیوست و قیام‌های متعددی که در اعتراض به نظامات حکومتی خلافت‌های اسلامی انجام شد.

و به هر حال در تمدن اسلامی همه مکتب‌های فلسفی کار کلامی کرده‌اند و اگر در تعریف کلام بگوییم بحث در حقایق موجودات و مسائل و مبانی عقلی برای ردّ و اثبات مسائل مذهبی است و بالجمله هدف، اثبات مسائل مذهبی است قهراً به این نتیجه می‌رسیم که فلسفه اسلامی عمدتاً به جز چند مورد استثنایی رنگ کلام داشته و در مواردی ملقّق از کلام، عرفان و امور عقلی بوده است.

و به هر ترتیب بعد از ابن‌سینا ما می‌توانیم خواجه نصیرالدین طوسی و ابن‌رشد اندلسی را استثنا کنیم و مابقی مکتب‌ها را مکتب‌های تلفیقی و یا التقاطی به حساب آوریم که عمدتاً مربوط به قرن سوم و چهارم و

اوایل پنجم است. و اهمّ این مکتب‌های تلفیقی اگر بتوان مکتب گفت، مکتب اخوان الصفا و خلان الوفاء و هم زمان آن‌ها مکتب فلسفی اسماعیلیان است براساس نظریه پردازی‌های خاص ابو حاتم رازی و حمیدالدین کرمانی. در مورد اخوان الصفا عده‌ای خواسته‌اند بگویند که آن‌ها هم از نظریه پردازان اسماعیلیان بوده‌اند که البته این امر به وضوح روشن نشده است اما به هر حال یکی از مکتب‌های فلسفی کلامی چشمگیر در تمدن اسلامی که مجمع‌البحر همه اندیشه‌ها است مکتب التقاطی اخوان الصفا است. آن‌ها اصول همه مذاهب را پذیرفته‌اند و از همه مدنیت‌ها بهره‌مند شده‌اند و با استناد به آیات قرآن مجید و روایات، معجون هفت جوشی را به وجود آورده‌اند که می‌تواند یک مکتب صلح و سازش باشد و اما مکتب فلسفی اسماعیلیان را که پایه‌گذاران آن ابو حاتم رازی داعی الدعات و حمیدالدین کرمانی حجة العراقین بوده است چنین هدفی را دنبال نکرده‌اند. موقعی که جوهره عامل منصور الحاکم بامرالله خلیفه فاطمی، مصر را فتح می‌کند و سوداهای خاصی را در مغز خود می‌پروراند، حمیدالدین کرمانی را دعوت می‌کند که به عنوان نظریه پرداز جناب منصور دست به کار شده و بدین ترتیب حمیدالدین کرمانی می‌بایست به هروسیله و طریق جاه‌طلبی‌ها و خودخواهی‌های الحاکم بامرالله را مشروع جلوه دهد و مکتبی بسیار مبهم و در عین حال منسجم برای توجیه خودخواهی‌های خلیفه فاطمی که بنا است تصمیماتش قانون الهی و مفروض الطاعة باشد به وجود آورد. و این مرد مقتدر و توانا که یکی از مغزهای متفکر تاریخ تمدن اسلامی باید به حسابش آورد، با پندبازی‌های خاص و استفاده از نظام حکمت ارسطویی و افلاطونی وظیفه شاق خود را انجام می‌دهد و کتاب راحة العقل را به اضافه چندین رساله دیگر در این باب به وجود می‌آورد که بسیار حیرت برانگیز است و ادامه همین مکتب بود که سایه‌ای از آن نقل به ابویان می‌شود و ده‌ها دانشمند مانند سهروردی‌ها را در کام خود فرو می‌برد و همین طرز اندیشه و شبیه و شیخ آن به مانند یک مرض مسری به موحدین و ابن تومرت مهدی موعود و بنیان‌گذار آن‌ها سرایت می‌کند و ابن‌رشد‌ها را به کام خود فرو می‌کشد.

این مکتب‌ها به اضافه مکتب کلامی فلسفی حسنی زیدی نظریه پرداز مکتب زیدیه که مقارن است با حمیدالدین کرمانی معجون هفت جوشی را به وجود می‌آورند که ناگزیر همه چیز دستخوش تأویل و تفسیر می‌شود، تأویلات بعید از ذهن. و از آن طرف مکتب دیگری در جهت زهد و عرفان و تقوای اسلامی به وسیله حسن بصری و رابعة عدویه پایه‌گذاری می‌شود که عبدالرحمن سلمی‌ها و جنید بغدادی‌ها و حلاج‌ها آن را تعقیب کرده به صورت معجونی تحویل محیی‌الدین ابن عربی می‌دهند و ابن فارض و محیی‌الدین عربی هر یک در جهتی آن را تکمیل می‌کنند و به ویژه محیی‌الدین که خود را مُبَشِّر واقعی دین محمدی می‌داند.

بعد از منصور حلاج که داستان زندگی او واقعاً اسرارآمیز است، ابن عربی است. می‌گویند منصور مدعی الوهیت بود و پاره‌ای هم گفته‌اند مدعی مهدویت بود و به هر حال هیچ یک از این ادعاهایی که به او نسبت می‌دهند در محاکمه‌ای که برای او تشکیل گردید به ثبوت نرسید. می‌گویند جنید بغدادی برای حلاج پیام فرستاد که صراحت در این ادعاها سر تو را به باد خواهد داد و قصد او این بوده است که از این گونه ادعاها ما هم داریم لکن عاقل هم هستیم - و به هر حال بعد از او ابن عربی بود که صاحب مکتب زُرف

عرفانی بود همراه با ادعای مُبشری که در فصوص الحکم به این معنی صراحت دارد. مکتب ابن عربی از لحاظ گستردگی تا آن روزگار نظیر و مانند نداشته و بعد از او هم هیچ یک از سلسله‌ها و مکتب‌های عرفان از لحاظ عرض و طول به پای او نرسیده‌اند. مجموعه همه این‌ها که در سطور بالا به صورت رمز و اشاره و بسیار موجز بیان کردیم زیربنای فکری انسانی را پایه‌ریزی کرد به نام صدرالدین شیرازی معروف به ملاصدرا با یک فلسفه‌ای که در حکم یک اقیانوس پهناور است به نام حکمت متعالیه و ملاصدرا مولود چنین فرهنگی است با چنین سوابقی تاریخی - شخصیت ملاصدرا یک شخصیت استثنایی در طول تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی است.

و اینک به طور اختصار متد کار و طرز اندیشه‌های ملاصدرا را در جهت تدوین فلسفه تلفیقی یا التقاطی او تجزیه و تحلیل کرده به مآخذ کار او اشاره می‌کنیم و چون مهم‌ترین اثر ملاصدرا اسفار اربعه او است که گویای همه افکار فلسفی و کلامی و ذوقی او است، به تجزیه و تحلیل آن می‌پردازیم. این کار را با بررسی روش او در تدوین اسفار اربعه شروع می‌کنیم و اگر مقتضی بود سایر رسائل او را هم به مناسبت مورد ارزیابی قرار می‌دهیم.

حکمت متعالیه و مآخذ اسفار اربعه

عنوان حکمت متعالیه، عنوانی است که مؤلف کتاب، فیلسوف بزرگ برای کتاب خود برگزیده است که در مطاوی این مقدمه درباره آن توضیح داده خواهد شد.

بعد از کتاب شفای ابن سینا و به طور کلی دستگاه فلسفی ابن سینا یکی از اّمهات کتب فلسفی مربوط به قرن یازدهم هجری قمری کتاب اسفار اربعه ملاصدرا است که احیاناً در روزگار خود ملاصدرا به اهمیت آن پی‌نبرده بودند. در طول تاریخ استادان بزرگی به مطالعه و تدریس آن پرداخته‌اند که البته تعداد آنان انگشت‌شمار است. آنچه مسلم است این کتاب از روزگار قاجاریان به درستی شناخته شد و دانش‌پژوهان به اهمیت آن واقف شدند و در آن روزگار و روزگار بعد هم تعداد افرادی که به بحث و مطالعه و تدریس این اثر بزرگ اشتغال داشته‌اند نادرالوجود بودند یکی به علت آن که کتاب عظیم و درک مطالب و نظریات مؤلف بسیار دشوار است و دیگر به واسطه این که یک کتاب فلسفه معمولی و در چهارچوب خاصی نمی‌باشد.

در وجه نامیدن آن به اسفار اربعه خود مؤلف در مقدمه گوید: این کتاب را بدان جهت اسفار اربعه نامیدم که سالکان طریق را در سیر و سلوک روحانی خود چهار سفر و یا چهار مرحله است و سالک در مقام سیر و سلوک از بدایت تا نهایت که رسیدن به حقیقت وجود خود است چهار مرحله را باید پشت سر گذارد تا بتواند از مقام نفس به مقام قلب و از مقام قلب به مقام روح و از مقام روح به مقصد اقصی عروج کند و سفر از خلق به حق و سفر از حق به سوی حق به حق و سفر از حق به سوی خلق به حق و سفر از خلق به سوی حق به حق را طی کند تا به علم شهودی برسد.

در وجه نام‌گذاری کتاب اسفار اربعه به حکمت متعالیه توجیهاًت بسیار شده است. پاره‌ای از

دانشمندان گویند^۱ بدان جهت ملاصدرا حکمت خود را متعالیه نامیده است که به زبانی بالاتر از زبان فلسفه معمولی مشاء و اشراق سخن گفته است. وی تفوق و تعالی آن را به این می‌داند که ملاصدرا برخلاف فلاسفه دیگر محور کل فلسفه خود را بر وجود نهاده است که وجود را اصیل می‌داند و کلیه مسائل فلسفه الهی را با دیدگاه خاص خود در باب اصالت وجود و وحدت آن حل می‌کند. چنان‌که خواهید دید از دیدگاه او همه چیز مراتب وجود است. اسماء الله و صفات و افعال هم مراتبی از وجودند و پاره‌ای دیگر براساس جامعیت فلسفه ملاصدرا، متعالی بودن را توجیه کرده‌اند. که تلفیق بین مشاء و اشراق و آیات و روایات باشد.

خود ملاصدرا در مواردی حکمت متعالیه را با بیانی تلویحی توجیه کرده است. وی در باب معلول اول یا عقل اول و بیان ماهیت آن گوید: معلول اول و هر معلولی عبارت از شُرُونات نازل و وجودند و وجودشان وابسته به وجود کامل فوق کمال است و این امر و معنی (ج ۱، از سفر اول، ۱۹۳) طبق روش حکمت متعالیه روشن است و اما براساس حکمت شایعه... و بنابراین منظور از حکمت متعالیه حکمت وجودی است. در جای دیگر (ج ۱، از سفر اول، ۳۳۰) بیانی دارد که این معنی را افاده می‌کند که حکمت متعالیه لب و مغز عرفان است و آن شهود وجود است و در جایی دیگر (ج ۱، از سفر سوم، ۱۴) بیانی دارد که مفید این معنی است که حکمت متعالیه حکمتی است ایمانی و نه یونانی که بازگشت آن به حکمت وجودی است.

روش کار و استفاده او از عمده کتب فلاسفه و عارفان و متکلمان

ظاهراً چنان می‌نماید که فلسفه ملاصدرا تلفیقی است از حکمت ذوقی و بحثی و عرفان و آیات و روایات و از این رو پاره‌ای او را حکیم التقاطی می‌دانند درحالی که درواقع چنین نیست. ملاصدرا از حکمت ذوقی هم از شاخه یونانی آن یعنی اندیشه‌های افلاطون و فیثاغورس و رواقیان و هم از شاخه اسکندرانی آن یعنی اندیشه‌های نوبی نوافلاطونیان و نورواقیان و هم از شاخه ایرانی آن یعنی اندیشه‌های شهاب‌الدین سهروردی از یک سو بهره گرفته است چنان‌که بیاید و از سویی دیگر از اندیشه‌های ارسطو بنیان‌گذار حکمت مشاء و پیروان او در یونان و تمدن اسلامی که وارث کل حکمت مشاء علی‌التحقیق فارابی و ابن‌سینا می‌باشد نیز بهره‌ها برده است و علاوه از سخنان عارفان بزرگی مانند حلاج، بایزید و محیی‌الدین و کسانی دیگر استفاده کرده است و چون فیلسوفی است مسلمان در جهت حکمت ایمانی توجه کامل به مفاد آیات و روایات داشته است و لکن نقل اندیشه‌های بزرگان فلاسفه و عارفان و اهل کلام نه بدین معنی است که فلسفه او فلسفه تلفیقی است و بلکه در تمام مباحث غرضش بیان اقوال و آرا است و نه پیروی از آنها. چنان‌که از مباحث مطروحه در کتاب روشن می‌شود، ملاصدرا در هر مبحث نظر خود را نخست بیان می‌کند و سپس به نقل و نقض و یا احیاناً تأیید نظر دیگران می‌پردازد و در مواردی از آیات و روایات در جهت تأیید نظر خود استفاده می‌کند.

حکمای غیراسلامی که مربوط به یونان و صور و حوزه اسکندریه بوده‌اند
ملاصدرا از تعدادی از حکمای یونان نام برده و از آثار آنان نقل کرده است به شرح زیر:

- ۱- تالس ملطی.
- ۲- انکساغورس.
- ۳- انبازفلس.
- ۴- هرمس.
- ۵- اسکندر افرودیسی.
- ۶- آغاذائیمون.
- ۷- سقراط.
- ۸- افلاطون.
- ۹- بقراط.
- ۱۰- جالینوس.
- ۱۱- ارسطو.
- ۱۲- انکسیمانس.
- ۱۳- فورفوروس.
- ۱۴- فیثاغورس.
- ۱۵- سامسطیوس، حکیم یونانی.

حکمای اسلامی که نام‌شان در اسفار آمده است و از آثار آن‌ها استفاده شده است
عبارتند از:

- ۱- شمس‌الدین خسروشاهی یکی از فلاسفه بزرگ عصر خواجه نصیرالدین طوسی که با وی مکاتبات داشته‌اند.
- ۲- محمد ابن زکریای رازی، فیلسوف و طبیب معروف قرن سوم.
- ۳- ابوالمعالی جوینی، استاد ابو حامد غزالی.
- ۴- ابن سینا، مهم‌ترین مأخذ اسفار بعد از ابن عربی و سهروردی.
- ۵- جلال‌الدین دوانی.
- ۶- بهمنیار، شاگرد ابن سینا.
- ۷- سهروردی، شهاب‌الدین.
- ۸- الکندی، یعقوب.
- ۹- خواجه نصیرالدین طوسی، از مأخذ مهم.
- ۱۰- سید صدرالدین شیرازی.
- ۱۱- میرداماد.

- ۱۲- میرسید شریف جرجانی.
- ۱۳- فخر رازی.
- ۱۴- غزالی، محمد.
- ۱۵- فارابی، ابونصر.
- ۱۶- شهرزوری.
- ۱۷- ابن کمونه.
- ۱۸- ابوالعباس لوکری.
- ۱۹- شمس الدین گیلانی.
- ۲۰- محقق خفری.
- ۲۱- ابوالبرکات بغدادی.
- ۲۲- عبدالملک عبدالله حمصی.
- ۲۳- خسروشاهی.
- ۲۴- علامه شیرازی.
- و چند تن دیگر از فلاسفه و اطباء.

نام عارفان و صوفیانی که از آثار آنها استفاده شده است:

- ۱- جنید بغدادی.
- ۲- سعید بن جبیر.
- ۳- سعید بن مسیب.
- ۴- ابوسعید قرشی.
- ۵- ابوصالح....
- ۶- الواسطی.
- ۷- جلال الدین رومی.
- ۸- عطار.
- ۹- حلاج.
- ۱۰- ابن عطا.
- ۱۱- ابوسعید خراز.
- ۱۲- ابوسعید ابوالخیر.
- ۱۳- ابوالحسن خرقانی.
- ۱۴- صدرالدین قونوی.
- ۱۵- علاءالدوله سمنانی.
- ۱۶- عین القضاة همدانی.

۱۷- محمود شبستری.

۱۸- عبدالله انصاری.

۱۹- بایزید بسطامی.

و چند تن دیگر.

نام پاره‌ای از اهل کلام که اقوال و آرای آنان در اسفار نقل شده است:

۱- ابوالحسن اشعری.

۲- شیخ مفید.

۳- هشام بن سالم.

۴- کعبی.

۵- عبدالله سلام.

۶- قاضی عبدالجبار.

۷- اخوان الصفا.

۸- جبائی.

۹- سید مرتضی.

۱۰- حلیمی.

۱۱- راغب اصفهانی و شهرستانی.

و چند تن دیگر از متکلمان اولیه.

نام راویان و مفسران و ائمه و حضرت رسول و نحویان:

۱- حضرت رسول مکرر نام برده شده‌اند.

۲- ابوبصیر راوی.

۳- امام صادق.

۴- جابر بن عبدالله، راوی.

۵- دحیه کلبی (جبرئیل).

۶- زجاج نحوی.

۷- عبدالله بن عباس، راوی.

۸- عبدالله بن مسعود، راوی.

۹- عبدالله بن سلام، راوی.

۱۰- عبدالله بن عمر، راوی.

۱۱- معاذ بن جبل، راوی.

۱۲- مجاهد، مفسر و راوی.

- ۱۳- قیس بن عاصم، صحابی و راوی.
- ۱۴- قتاده، راوی و مفسر.
- ۱۵- علامه حلی، متکلم و فقیه.
- ۱۶- امام علی (ع).
- ۱۷- یوسف بن ظبیان از اصحاب حضرت صادق.
- ۱۸- مسلم، راوی و صاحب یکی از صحاح.
- ۱۹- ابو محمد جعفر طوسی، فقیه و متکلم.
- ۲۰- ابن بابویه.
- ۲۱- کلینی، راوی و فقیه. صاحب کافی. و ضحاک. و ابراهیم خلیل پیامبر و عیسی علیه السلام و سلمان فارسی.
- و چند تن دیگر از راویان و اصحاب.

نام چند تن از سلاطین و فلاسفه و قهرمانان ایران زمین و پایه گذاران پاره ای از مذاهب:

- ۱- بوذاسف.
- ۲- ملک تهمورث.
- ۳- کیخسرو مبارک.

نام کتاب هایی که در اسفار آمده و از آن ها نقل قول شده است:

- ۱- هندسه - ارشمیدس.
- ۲- منطق شفا.
- ۳- حکمة الفارسیه - ابن سینا (حکمت علانی).
- ۴- المشارع والمقاومات سهروردی.
- ۵- کتاب الامداعلی الاید - ابوالحسن عامری.
- ۶- شرح حکمت الاشراق - شهرزوری.
- ۷- شرح تلویحات - ابن کمونه.
- ۸- المقاصد الفلاسفه - غزالی.
- ۹- شرح مقاصد الفلاسفه.
- ۱۰- اسثله واجویه - ابوریحان بیرونی.
- ۱۱- کتاب النوامیس - افلاطون.
- ۱۲- حاشیه بر تجرید.
- ۱۳- الجمع بین رأیی الحکیمین - ابونصر فارابی.

- ١٤- حواشی فتوحات - علاءالدوله.
- ١٥- حواشی فتوحات - صدرالدین قونوی.
- ١٦- رساله فی شرح بعض الاحادیث - صدرالدین قونوی.
- ١٧- العروة - (یا صدرالدین قونوی و یا علاءالدوله).
- ١٨- اعتقاد - شیخ صدوق.
- ١٩- شرح فصوص - داوود قیصری.
- ٢٠- شرح مقاصد - تفتازانی.
- ٢١- حی بن یقظان - ابن سینا.
- ٢٢- رساله ذهبیه - فیثاغورس.
- ٢٣- مسائل المسعودی - فخررازی.
- ٢٤- الزبده - عین القضاة همدانی.
- ٢٥- ادویه قلبیه - ابن سینا.
- ٢٦- عوارف المعارف.
- ٢٧- فاذن - افلاطون.
- ٢٨- الکافی - کلینی.
- ٢٩- رساله الحدوث - شمس الدین جیلانی.
- ٣٠- شجرة الالهیه - شهرزوری.
- ٣١- سماع الطبیعی - ارسطو.
- ٣٢- البهجة والسعادة - بهمنیار.
- ٣٣- الفصوص - فارابی.
- ٣٤- مضارع الفلاسفه - شهرستانی.
- ٣٥- المعبر - ابوالبرکات بغدادی.
- ٣٦- شرح کلیات قانون - علامه شیرازی.
- ٣٧- قاطیقوریاس - ابن سینا.
- ٣٨- قانون در طب - ابن سینا.
- ٣٩- فصوص الحکم - محیی الدین ابن عربی.
- ٤٠- المباحثات - ابن سینا.
- ٤١- سلامان و ابدال.
- ٤٢- الحمامة المطوقة.
- ٤٣- حی ابن یقظان.
- ٤٤- تعلیقات مصنف بر حکمت اشراق.
- ٤٥- کتاب تهذیب - طوسی.

- ۴۶- قوت القلوب - ابوطالب مکی.
- ۴۷- الحکمة المشرقیه - ابن سینا.
- ۴۸- اثولوجیا منسوب به ارسطو. یعنی مترجمین اسلامی آن را به نام ارسطو می‌شناختند در قرون اخیر معلوم شد مربوط به فلوطین است.
- ۴۹- احیاء العلوم - غزالی.
- ۵۰- اشارات - ابن سینا.
- ۵۱- الافق المبین - میرداماد.
- ۵۲- تجرید الاعتقاد - خواجه نصیرالدین طوسی.
- ۵۳- تعلیقات - ابن سینا.
- ۵۴- تلویحات - شهاب‌الدین سهروردی.
- ۵۵- حکمة العین - کاتبی.
- ۵۶- حکمت الاشراف - شهاب‌الدین سهروردی.
- ۵۷- الرسالة العشقیه - ابن سینا.
- ۵۸- رسالة الشارذ والوارد - علاءالدوله سمنانی.
- ۵۹- الزبدة - عین القضاة همدانی.
- ۶۰- شرح الهیاکل - جلال‌الدین دوانی.
- ۶۱- الشفا - ابن سینا شیخ‌الرئیس.
- ۶۲- فتوحات مکیه - محیی‌الدین عربی.
- ۶۳- فوائد العقاید - علاءالدوله سمنانی.
- ۶۴- القیسات - میرداماد.
- ۶۵- المباحث المشرقیه - فخررازی.
- ۶۶- مفتاح الغیب - صدرالدین قونوی.
- ۶۷- المواقف - شرح مواقف - محقق شریف.
- ۶۸- منازل السائرین - عبدالله انصاری.
- ۶۹- نقد المحصل - خواجه نصیرالدین طوسی.
- ۷۰- الهیاکل - شهاب‌الدین سهروردی.
- ۷۱- التحصیل - بهمنیار.
- ۷۲- انموذج العلوم - جلال‌الدین دوانی.
- ۷۳- الانصاف والانتصاف.
- ۷۴- حکمة الاشراف - شهاب‌الدین سهروردی.
- ۷۵- شرح عیون الحکمة - فخررازی.
- ۷۶- شرح اشارات - خواجه نصیر طوسی.

- ۷۷- شرح رسالة العلم - خواجه نصیر طوسی.
- ۷۸- عیون الحکمة - ابن سینا.
- ۷۹- المباحثات - ابن سینا.
- ۸۰- مبدأ و معاد - ابن سینا.
- ۸۱- المطارحات - سهروردی.
- ۸۲- الملخص.
- ۸۳- الملل والنحل - شهرستانی.
- ۸۴- النجاة - ابن سینا.
- ۸۵- التفاحه - ارسطو.
- ۸۶- الرسالة الذهبیه.
- ۸۷- طیماوس - افلاطون.
- ۸۸- لذت والم - رازی، محمد زکریا.

استفاده ملاصدرا از دانشمندان و فلاسفه قبل از خود گوناگون است. از پاره‌ای از فلاسفه زیاد نام برده‌اند و قهراً از آن‌ها بیش‌تر استفاده کرده‌اند و از پاره‌ای دیگر کم‌تر به شرح زیر:

- ۱- ابن سینا بالغ بر ۳۰۰ مورد در رده اول است.
- ۲- سهروردی - شهاب‌الدین بالغ بر ۷۰ مورد.
- ۳- ابن عربی - محیی‌الدین بالغ بر ۵۰ مورد.
- ۴- افلاطون بالغ بر ۵۰ مورد.
- ۵- ارسطو بالغ بر ۶۰ مورد.
- ۶- خواجه نصیرالدین طوسی بالغ بر بیش از ۵۰ مورد.
- ۷- فخر رازی بالغ بر ۵۰ مورد.
- ۸- غزالی بالغ بر ۵۰ مورد.
- ۹- ملاجلال دوانی بالغ بر ۳۰ مورد.
- ۱۰- قارابی بالغ بر ۲۰ مورد.
- ۱۱- بهمنیار بالغ بر ۱۹ مورد.

نظر به این‌که اساس تفکر ملاصدرا اصالت وجود و وحدت آن و جریان وجود است در کل شؤون جهان هستی و این طرز اندیشه وجودی را در تمام مباحث اسفار جریان می‌دهد، چنان‌که خواهیم دید ما در این‌جا نام چند تن از فلاسفه و عارفان را که از لحاظ فکری و اندیشه فلسفی و عرفانی به‌ویژه در مسأله اصالت و وحدت وجود با اصول اندیشه وی شباهت تام دارند می‌آوریم.

ملاصدرا و شهاب‌الدین سهروردی و ابن‌عربی

به طور خلاصه روشن شد که فلسفه ملاصدرا مبتنی بر دو اصل است: اول اصل اصالت وجود، و دوم: اصل وحدت وجود. و می‌توانیم اصل شدت و ضعف مراتب وجود را هم بدان بیفزاییم یعنی این‌که در عین حال که وجود اصل در تقرر است و آثار خارجی اشیا ناشی از وجود است و نه ماهیت آن، آثار مترتب بر وجود، مختلف است و بنابراین وجودات مختلف‌اند و اختلاف آن‌ها اختلاف ماهیتی نیست و بلکه اختلاف در شدت و ضعف است. مرتبه قوی آثاری دارد مناسب با مرتبه خود و مرتبه ضعیف هم آثاری مناسب با خود دارد. وجود خارجی آثاری دارد، وجود ذهنی و علمی هم با مراتبی که دارد آثاری. این طرز اندیشه را شهاب‌الدین سهروردی در باب نور دارد. وی گوید: (شرح قطب، ۲۸۵) اشیا به تقسیم اولیه منقسم می‌شوند به نور و ضوء فی نفسه و آنچه نور و ضوء فی نفسه نیست و خود گوید منظور من از نور، نور مجازی نیست و گوید نور هم یا نور عارضی است و یا نور غیر عارضی که نور مجرد و نور محض است.

شهاب‌الدین از جسم و ماده تعبیر به برزخ کرده است.

روشنی برازخ به نور است و این همان نور عارضی است که برازخ را از جهان تاریک بیرون می‌آورد و روشن می‌کند. نور پاره‌ای از برزخ‌ها زایل نمی‌شود مانند نور خورشید، حیات موجودات به نور است و این نور است که برزخ‌ها را (همان، ۲۸۸) وجود و حیات می‌بخشد.

سهروردی گوید علم و ادراک مربوط به نور است، و موجود ظلمانی نه ذات خود را ادراک می‌کند و نه چیزهای دیگر را (همان، ۲۹۰) هر موجودی که نورانیت آن زیادتر باشد ادراک و علم او کامل‌تر و زیادتر است. و این نور است که ظاهر لذاته و مظهر و ظاهرکننده غیر خود است (همان، ۲۹۵) نور لنفسه و فی نفسه همواره مدرک ذات خود و موجودات دیگر است. وی گوید: حیات عبارت از شیء ظاهر لنفسه است و حی یعنی دژاک فعال و بنابراین حیات همان نور است، علم همان نور است.

شهاب‌الدین اختلاف انوار مجردة عقلیه را به کمال و نقص می‌داند (همان، ۳۰۳).

و همان‌طور که ملاصدرا اختلافات وجود را به شدت و ضعف و نقص و کمال می‌داند، تنها تفاوت در این است که در وجود، از نظر ملاصدرا مابه‌التفاوت و مابه‌الاتحاد یکی است و به وجود است، سهروردی گوید مابه‌التفاوت به امور خارج از ذات نور است (همان، ۳۰۴).

در نظام آفرینش، نورالانوار اصل است و بقیه انوار طولیه و عرضیه ناشی از نورالانوارند، چنان‌که در باب وجود، وجود حقیقی اکمل و فوق کمال اصل است و مراتب وجود ناشی از فیض اقدس آن وجود تام و کامل است. (همان، ۳۱۶ به بعد). در نظام نوری شهاب‌الدین سهروردی همه چیز و همه جا نور اصل است و جریان دارد، قدرت، حیات، علم، اراده همه نور است: انوار ذاتی و انوار عرضی و مکتسب، در فلسفه وجودی ملاصدرا همه چیز و همه جا وجود است. علم، اراده، قدرت، قوت، فعلیت، صورت، همه وجود و مراتب وجودند. انوار صادره از نورالانوار هر چه نزدیک‌تر به نورالانوار باشند از لحاظ نوریت قوی‌ترند. در باب وجود نیز ملاصدرا همین را گوید که وجودات هر چه نزدیک‌تر به وجودی که علت علت‌هاست باشد وجود آن‌ها کامل‌تر و مؤثرتر است مانند عقول، نفوس و صور مادی و ماده و مرکبات و

بالآخره در مرتبه نازل وجود هیولاست.

بنابراین یکی از پایه‌های حکمت متعالیه ملاصدرا حکمت اشراق است و از این رو است که در موارد متعدد بدان استناد جسته است.

منشأ حکمت اشراقی

تاریخ فلسفه به مامی گوید پایه‌گذار حکمت اشراقی در یونان زمین افلاطون و فیثاغورس و احیاناً رواقیان بوده‌اند و در حوزه اسکندریه فلوطین یا نوافلاطونیان و در تمدن اسلامی شهاب‌الدین سهروردی (م ۵۸۱). شهاب‌الدین می‌گوید: فلسفه بحثی صرفاً به درد تربیت فکری خورده (شرح قطب، ۵ به بعد) و حکمتی که واقعی است حکمت ذوقی است. و فیلسوف واقعی کسی است که هم در حکمت بحثی و هم ذوقی به کمال باشد.

شهاب‌الدین گوید: حکمتی که مورد توجه شریعت است و روایات بدان تشویق کرده حکمت نوری است که فرموده‌اند «العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء» وی این حکمت را (همان، ۱۲) حکمت معمول در سنت ایران باستان می‌داند، وی مآخذ حکمت اشراقی را در یونان به پدر حکیمان (همان، ۱۷)، هرمس می‌رساند و بعد از هرمس، افلاطون و چند تن از فلاسفه دیگر یونان که عیناً ملاصدرا بدان‌ها استناد کرده است. شهاب‌الدین بسیاری از فرمانروایان (همان، ۲۰ - ۲۲) ایران باستان مانند کیخسرو مبارک را از پایه‌گذاران حکمت مشرقیه و ملهم به الهامات غیبی می‌داند. ملاصدرا (جلد دوم از سفر دوم، ۲۴۴)، بدون این که صریحاً نامی از شهاب برده باشد آن‌چه شهاب‌الدین در باب فیلسوف واقعی گفته است نقل کرده است و از عنوان حکمت خسروانی و ارباب انواع ایران سخن (ج ۲، از سفر اول، ۶۰) به میان آورده است. وی تقریباً از تمام مؤلفات سهروردی نام برده و آن‌ها را مورد استفاده قرار داده است (ج ۱، از سفر ۴، ۳۶۶، ۳۷۲، و اول از سوم، ۶۳، ۱۸۹ و دوم از اول ۱۱، ۵۳، ۵۶، ۶۰، ۷۵، ۱۹۹، ۲۱۹ و دوم از دوم، ۱۷، ۱۹، و اول از ۴، ۱۷۹) و بیش از پنجاه مورد دیگر.

پایه دیگر کار ملاصدرا استفاده از اندیشه‌های عارفان به ویژه محیی‌الدین ابن عربی است. ابن عربی بعد از حلاج و بایزید بسطامی و عارفان بزرگ دیگر قرن چهار و پنجم پایه‌گذار مکتبی است براساس وجود. عرفان ابن عربی عمدتاً در اطراف وجود دور می‌زند چنان‌که ملاصدرا در موارد بسیار عین عبارات ابن عربی را آورده است و ما در این جا لب و اساس اندیشه‌های ابن عربی را می‌آوریم تا روشن شود که ملاصدرا در گذرگاه‌های کلیدی کاملاً متأثر از ابن عربی بوده است.

مهم‌ترین کتاب و اثر ابن عربی کتاب فصوص است. هدف اساسی فصوص بحث در وجود و بیان وحدت وجود است و رابطه وجود حق با ممکنات، روش فلسفی او جنبه تصویر خیالی براساس رمزیات دارد و نه جنبه دقیق فلسفی نوع مشائیان و حتی اشراقیان.

حرف اساسی ابن عربی این است که وجود یکی است و مرتبه تکثر مرتبه اسما و صفات و افعال است که امور اعتباری و شفاعات فیض وجود حق‌اند. وجود قدیمی و ازلی و ابدی است، و دریایی نامتناهی است.

قیصری در مقدمه‌ای که به عنوان کلید فهم فصوص آورده است که نظر واقعی محیی‌الدین است، وجود را از دیدگاه ابن عربی تعریف کرده است. «خلاصه آن‌که: وجود از آن جهت که وجود است خود وجود است و نه کلی است، نه جزئی، نه عام و نه خاص و نه چیزی دیگر و اطلاق کلی و جزئی و عام و خاص از مراتب وجود است (مقدمه، ۵ به بعد) وجود از لحاظ مفهوم، ظاهرترین اشیاء و از لحاظ کُنه مخفی‌ترین است، وجود بذاته محیط به کل اشیاء است و قوام تمام اشیاء به وجود است و به صور گوناگون درمی‌آید، تمام صفات متقابل و متضاد مستهلک در وجود است. وجود یکی است دارای مراتب شدت و ضعف، خیر محض و غنی بالذات است و ادراک همه چیز به وجود است، ظاهر بالذات و ظاهرکننده غیر است، روشن‌کننده ارواح و اجسام است، منبع تمام انوار روحانی و جسمانی است، وجودات ذهنی و خارجی هر دو سایه‌ای از وجود حق‌اند، وجود حق عین اشیاء است در لباس اسما و صفات، ماهیات صور کمالات و مظاهر آیات حق‌اند، وجود مطلق هویت ساری در همه موجودات است و به شرط ثبوت صور علمیه، رب اعیان ثابته است و به شرط کلیات مرتبه اسم الرحمن، رب عقل اول و لوح قضا و ام‌الکتاب و قلم اعلی است. کمال همه اشیاء به وجود است، جهان خلق و امر که عبارت از اسما و صفات و افعال حق‌اند بر چند گروه‌اند. همه موجودات خارجی داخل در مظهریت اسم الباطن‌اند، علم حق به ذات خود و علم او به موجودات عین ذات او است.

عثمان یحیی در مقدمه تجلیات الهیه ابن عربی^۱ تحقیق ارزنده‌ای در مسیر فکری ابن عربی کرده و گوید: از دیدگاه ابن عربی تجلیات وجودی بر وجه کلی در حضرات سه‌گانه به شرح زیر خلاصه می‌شود:

در حضرت ذات (تجلیات وجودی ذاتیه)
 در حضرت صفات (تجلیات وجودی صفاتی)
 در حضرت افعال (تجلیات وجودی فعلیه).

قسم اول تعینات حق است بنفسه لنفسه من نفسه. به‌طور مجرد از مظهر و صورتی که عالم احدیت نامیده است.

و قسم دوم تعینات حق است بنفسه لنفسه، لکن در مظاهر کمالات اسمائیه، عالم، این مرتبه را عالم وحدت نامیده است. که مظهر حقیقت وجودیه مطلقه است از طریق فیض اقدس و قسم سوم تعینات حق است بنفسه لنفسه در مظاهر اعیان خارجی و حقایق عینی که عالم این قسم از تجلیات عالم وحدانیت است که در این مرحله حقیقت وجودیه مطلقه باذات و صفات و افعال از طریق فیض مقدس ظهور می‌یابد یعنی حق در صور اعیان خارجه نموده می‌شود.

ابن عربی در فصوص‌الحکم این مظاهر را در عالم تشریع و نه تکوین متمثل در آدم، شیث، نوح و موسی و... می‌داند که سالک باید همه آن مراحل تشریعی را بگذراند.

احدیت، وحدت و وحدانیت عبارتند از عوالم تجلیات وجودی سه‌گانه که مظاهر خارجی متعدد و از لحاظ آثار وجودی متنوع‌اند و همه از دیدگاه محیی‌الدین اسماء الهیه که همان شؤونات وجودند و جهان

خلق و امر عبارت از آن‌ها می‌باشند خود آن اسما را صوری است الهی که در علم حق وجود دارند به وجود علمی زیرا که او عالم است به ذات خود به علم ذاتی و عالم به اسما و صفات خود باز هم به همان علم بالذات و به ذات و این صور عقلیه از آن جهت که عین ذات‌اند و متجلی به تعین خاص و نسبت معینه اند اعیان ثابت نامیده می‌شوند که فلاسفه کلیات آن صور علمیه را ماهیات و حقایق نامند و جزئیات آن‌ها را هویات نامند.

پس آنچه را که فلاسفه ماهیات گویند وی صور کلیه اسماییه متعین در حضرت علمیه نامند. این صور علمیه به واسطه فیض اقدس و تجلی اول به واسطه حب ذاتی از ذات الهیه فیض می‌شود با تمام اعیان و کمالات ویژه.

محبی‌الدین فیض را دو گونه داند: یکی فیض اقدس و دیگر فیض مقدس که به واسطه فیض مقدس اعیان ثابت و استعدادات اصلی آن‌ها در علم حاصل می‌شود و به واسطه فیض اقدس آن اعیان ثابت با لوازم‌شان در خارج تحقق یابند.

محبی‌الدین عربی همه عوالم ملکوت، جبروت و ناسوت و عالم مثل را مظاهر و شئونات وجود می‌داند. وی در باب عالم مثالی که عالم روحانی و از جنس جواهر روحانی و شبیه به جواهر جسمانی است در مقدار و شبیه به جواهر عقلی است در نورانی بودن سخن گفته و آن را حد فاصل و برزخ بین ماده و عقل می‌داند که گویا متأثر از نوافلاطونیان و یا حکمت اشراق شهاب‌الدین شده باشد. این نوع وجود مثالی را خیال منفصل هم نامیده است (قبصری، ۳۰) زیرا از لحاظ غیر مادی بودن شبیه به خیال متصل است. پس همه معانی و ارواح و اجساد را صورتی است مثالی مطابق با کمالات آن که هر یک را نصیبی است از اسم الظاهر. در روایت آمده است که حضرت رسول در سدره المنتهی جبرئیل را در حالی مشاهده کردند که شش صد بال داشت که جبرئیل در آن مرحله مناسب با آن نموده می‌شود.

ابن عربی گوید جهان وجود مشتمل است بر عرش، کرسی، سماوات هفت‌گانه، زمین و آنچه در آن می‌باشد. وی معراج را با فرض عالم مثال توجیه می‌کند که حضرت رسول (ص) در آن عالم مثالی آدم را در آسمان اول و یحیی و عیسی را در آسمان دوم و یوسف را در آسمان سوم و ادریس را در آسمان چهارم و هارون را در آسمان پنجم و موسی را در آسمان ششم و ابراهیم را در آسمان هفتم ملاقات و مشاهده فرمودند.

وی گوید این صور محسوسه سایه این صور مثالیه است و از این راه است که مؤمن به فراست خود احوال بندگانی را دریابد و ارباب کشف و شهود متصل به آن عالم شوند و هرچه بخواهند از آن عالم می‌گیرند.

ابن عربی جهان را صورت حقیقه انسانی می‌داند و حقیقت انسانی را ظهوراتی است در عالم به طور تفصیل و ظهوراتی است در عالم انسانی به صورت اجمال. وی حقیقت محمدیه را خلافت حقیقی و قطب‌الاقطاب می‌داند که مرحله کمال انسانی است که حاوی مقام نبوت و رسالت و ولایت است.

ترتیب سیر و سلوک عرفانی ابن عربی بر این اساس است که سالک در مظهریت‌های گوناگون سیر کرده خصایل و صفات هر یک از مقامات را احراز می‌کند و به عبارت دیگر ابن عربی به مانند اخوان‌الصفاء

دین را یکی و شرایع را گوناگون می‌داند، شارعین شرایع هر یک در تهذیب اخلاق و رساندن انسان‌ها به کمالات معنوی سهمی را ایفا کرده‌اند که سهم اعظم ویژه خاتم پیامبران است و بنابراین سالک باید همه مراحل را که انبیا مأمور به ابلاغ آن بوده‌اند بگذراند و لذا ملاحظه می‌شود که فصوص او بیانگر این مراحل است که از فصوص آدمیت شروع می‌شود و به فصوص فردیت فی کلمه محمدیت خاتمه می‌یابد، از نظر او همه واضعین شرایع مانند شیث، نوح، ادریس، ابراهیم، اسماعیل، یعقوب، یوسف، هود، صالح، شعیب، لوط، سلیمان، داوود، یونس، ایوب، یحیی، زکریا، الیاس، لقمان، هارون و موسی هادیان بشر و معالجه‌کنندگان امراض روحانی بوده‌اند.

این آثار وجودی از مرتبه واحدیت صادر و به وحدانیت ظاهر و باز هم به وحدانیت بازمی‌گردند. ابن عربی وجود را از مقوله مطلق لا بشرط می‌داند که با هر شرطی جمع می‌شود و در وجود او دوئیت و کثرت نیست لکن فیلسوف یا عارفان دیگر وحدت وجودی وجود را واحد و موجود را متکثر می‌دانند. متکلمان در باب خلقت، خلق را فعل الهی خارج از محیط الوهیت می‌دانند و کاری به تفکیک مرتبه ذات و صفات و افعال ندارند. ابن عربی خلق را از آثار تجلیات وجودی فعل می‌داند و به عبارت دیگر خلق به نزد ابن عربی تجلیات فعلی ذات خداست در مظاهر کون و وجود و تجلیات افعال به مانند تجلیات ذات. هر دو بر محور الوهیت دور می‌زنند و هیچ چیزی خارج از دایره الوهیت نمی‌باشد و هیچ چیزی خارج از دایره مطلق نیست و به دایره معرفت نیز پیوسته است. در نظر او تجلیات مبدأ معارف است، معارف حسی یا فکری و یا روحی.

وی تجلیات را به منزله صور جاوید یا حقایق ازلیه می‌داند که بر آینه دل شعاع می‌اندازد و سبب معرفت می‌شود و بالجمله بین وجود و معرفت رابطه‌ای محکم است. قلب و عقل در انسان همه چیز است. وجود آن دو با معرفت یکی است.

تجلی از دیدگاه او آن چیزی است که از انوار معرفت برای قلب کشف می‌شود. پس معرفت انکشاف حقایق اشیاء است. نور واسطه بین وجود و معرفت است. و تجلیات نور الانوار موجب کشف حقیقت مطلقه می‌شود.

و این است خلاصه اندیشه ابن عربی که از لحاظ دستور عملی آن در فتوحات مکیه پیاده شده است و صدرالدین شیرازی در موارد متعدد از اسفار اربعه مورد بررسی و گاه نقد قرار داده است (اسفار، ج ۲ از سفر اول ۳۳۷، ۳۵۷ و ج ۲ از سفر سوم ۱۸۱، ۳۲۸، ۳۳۰، و ج ۲ از سفر اول ۳۲۹، ۳۳۵، و ج ۲ از سفر چهارم، ۱۴۰).

سید حیدر آملی و ملاصدرا

به طور قطع یکی از مآخذ کار و الهام بخش ملاصدرا در باب اصالت و وحدت وجود آثار سید حیدر آملی است از جمله کتب مورد استفاده ملاصدرا، جامع الاسرار و منبع الانوار سید حیدر آملی بوده است.

علاوه بر این که پایه اصالت وجود و وحدت آن بعد از ابن عربی در آثار سید حیدر به وضوح دیده می‌شود ملاصدرا در سبک تأویل آیات و احادیث از وی پیروی کرده است (جامع الاسرار، ۱۶۰ - ۱۶۵).

سید حیدر گوید «فالوجود الحقیقی لایکون الا الحق» (همان، ۱۷۶) و کل شیء هالک الا وجهه. و اعلم ان ظهور الحق فی صورالوجودات بعینه ظهوره الواحد فی صورالاعداد. (همان، ۱۹۰) فکذلک الوجود الحق اذا تقید بقید سُمی به کما سُمی اولاً بالعقل ثم بالنفس، ثم بالفلك، ثم بالاجرام، ثم بالطبایع، ثم بالموالید و امثال ذلك. عین مراتب وجود ملاصدرا را بیان می‌کند که از مبدأ فیض در لباس مفارقات عقلی و نفسی و اجرام فلکی و طبیعی تجلی می‌کند. وی گوید: در واقع نفس، عقل، اجرام و غیره همه شئونات خداوندند. و همه این‌ها اسمای حق‌اند. در باب توحید وجودی (همان، ۲۱۶) بحث دقیقی دارد.

لکن باید اشاره کنم که سید حیدر در مسأله نور از شهاب‌الدین سهروردی کاملاً متأثر است که گوید نور نامی از نام‌های خداوند است و به اعتبار شدت ظهورش و ظهور اشیاء به وسیله آن خود را نور نامیده است (آیه نور) زیرا وی در مظاهر آسمان‌ها و زمین ظهور کند. (همان، ۲۵۸).

و سپس به تفسیر آیه نور به سبک خاص به خود پرداخته است. چنان‌که ابن سینا و بسیاری از عارفان در صدد تفسیر فلسفی و عرفانی این آیه برآمده‌اند. و گوید: نورالسموات والارض یعنی مظهر آسمان‌ها و زمینی. آیاتی از قرآن مجید که حاوی کلمه نور است بیاورده و تفسیر کرده است درست به مانند ملاصدرا، سید حیدر در تعریف ظل و نور از سهروردی متأثر است بدون این‌که نام او را برده باشد (همان، ۲۶۱).

بررسی کتاب نقدالنقود: اصل اول. در بحث از وجود و اطلاق و بدهت آن می‌باشد.

خلاصه این مبحث این است که وجود مفهومی، غیر از وجود بحث و محض است که ذات خداوند است (۶۲۶) بیان او در باب ظهور وجود در مظاهر و مراتب تکثرات عین بیان ملاصدرا است با کمی تفاوت در عبارت و بنابراین ملاصدرا در این باب کاملاً متأثر از سید حیدر شده است.

وی در باب جعل گوید: قوایل و حقایق مطلقاً به جعل جاعل نمی‌باشد یعنی حقایق ممکنات و ماهیات معدومه و اعیان ثابت‌ه که به نام مظاهر الهی نامیده شده‌اند به جعل جاعل نیست و همه آن‌ها بازگشت به حقیقت حق و شئون ذاتی او می‌کنند (همان، ۶۸۰) و این همان بیان ملاصدرا است در مراتب وجود.

در تعریف نور گوید: ظاهر بالذات و ظاهرکننده غیر است (همان، ۶۹۰).

در تعریف هیولی گوید: چیزی است که قابل تمام صور و اشکال و فعل و انفعالات است. (همان، ۶۹۱).

در باب ظهور حق در صورت‌های موجودات (همان، ۷۰۱) بحث مفصلی دارد.

سید حیدر گوید وجود منقسم به دو قسم می‌شود، وجود فی‌ذاته و وجود من غیره که موجوداتی که وجودشان از غیر باشد وجود آن‌ها عاریتی است. من حیث ذات عدم‌اند و من غیره موجودند، پس موجود حقیقی خداوند است که به نور و وجود نامیده شده است و وجود او وجود حقیقی است. (همان، ۲۶۴).

سید حیدر تقریباً برای آیه نور همان تفسیری را کرده است که شهاب‌الدین سهروردی.

سید حیدر در باب توحید ذاتی و صفاتی و افعالی و نحوه بیان آن به طور قطع پیش‌کسوت ملاصدرا است و در تمام موارد مسأله وجود حقیقی و وحدت آن را مطرح کرده است و از آن راه مسائل مربوطه را حل و فصل کرده است. (همان، ۴۷۷).

محمود شبستری

در منظومات شیخ محمود شبستری مسأله اصالت و سریان وجود تقریباً به همان صورتی که ملاصدرا توضیح داده‌اند آمده و در مواردی بیان شبستری روشن‌تر از بیان ملاصدرا است.

به هر موجی هزاران دُرّ شهور
هزاران موج خیزد هر دم از وی
وجود علم از آن دریای ژرف است
غلاف دُرّ او از صوت و حرف است



تن تو ساحل و هتی چو دریاست
خورد غواص آن بحر عظیم است
وجود آن جزودان کز کل فزون است
بخارش فیض و باران علم اسما است
بود موجود را کثرت بیرونی
که او را صد جواهر در گلیم است
وجود کل ز کثرت گشت ظاهر
که از وحدت ندارد جز درونی
چو کل از روی ظاهر هست بسیار
که او در وحدت جزو است سائر
بود از جزو خود کم‌تر به مقدار



عدم مانند هستی بود یکتا
ظهور اختلاف و کثرت آن
وجود هر یکی چون بود واحد
همه کثرت ز نسبت گشت پیدا
شده پیدا ز بوقلمون امکان
به وحدانیت حق گشت شاهد



وجود اندر کمال خویش ساری است
تعینها امور اعتباری است



شارحان ابن عربی و تأثیر آنها در ملاصدرا

پیروان ابن عربی که عمدتاً بر آثار وی شرح‌هایی هم نوشته‌اند عبارت‌اند از:

صدرالدین قونوی (م ۶۷۳) که عمدتاً افکار و عقاید عرفانی خود را از ابن عربی گرفته است. وی از نخستین عارفانی است که عرفان ابن عربی را شرح کرده و ترویج نمود و احیاناً عرفان ابن عربی از طریق وی به فرهنگ و ادب ایران‌زمین راه یافته باشد. از جمله آثار او است: تأویل سورة الفاتحه، مفتاح الغیب، نصوص، فنکوک و غیره.

فخرالدین عراقی یکی از شاگردان صدرالدین قونوی است (م ۶۸۸) کتاب لمعات عراقی خلاصه‌ای از فصوص الحکم ابن عربی است. دیگر از پیروان ابن عربی سعیدالدین فرغانی (م ۷۰۰) عبدالرزاق کاشانی (م ۷۳۵) و مهم‌تر از وی داوود قیصری است (م ۷۵۱) و دیگر از مروجان افکار ابن عربی سید حیدر آملی است (م ۷۸۷) صاحب کتاب‌های نقد النقاد فی معرفة الوجود و شرح بر فصوص به نام نص النصوص.

و دیگر عزیزالدین نسفی عارف وحدت وجودی و عبدالکریم جیلی (م ۸۱۱) و شاه نعمت‌الله ولی کرمانی (۸۳۴) برای مزید اطلاع از نظام اندیشه این عارفان که همه آن‌ها پیرو اصالت و وحدت وجود بوده‌اند به آثار آن‌ها مراجعه شود. و در این جا باید به‌طور اجمال اشاره کنم که ملاصدرا در پاره‌ای از مباحث فلسفی در باب عشق، معاد و سریان وجود و طبیعت ساریه در باب حرکت جوهریه و غیره از فلاسفه دیگر استفاده کرده است و نامی از آن‌ها به این عنوان نبرده است. در این باب مقاله‌ای نوشته‌ام که در مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران شماره سه، سال نهم ۱۳۴۱ به چاپ رسیده است.

قرآن مجید و ملاصدرا

یکی از مآخذ مهم کار ملاصدرا قرآن مجید است و می‌دانیم و در مآخذ اصطلاحات فهرست کرده‌ام که ملاصدرا سوره و آیات خاصی از قرآن مجید را تفسیر کرده‌اند، تفسیری مطابق ذوق خاص خود که بسیاری از اصطلاحات خاص ملاصدرا مأخوذ از قرآن مجید است و در مرتبه‌ای، از روایات. علاوه بر تفاسیر خاصی که ملاصدرا دارد در کتب و رسایل فلسفی خود به مناسبت‌ها از آیات قرآن استفاده کرده است از جمله در اسفار اربعه.

در تأویل آیات و روایات

استفاده از آیات و روایات در فلسفه و علوم عقلی از همان ابتدای نقل و ترجمه علوم فلسفی کم و بیش در بین فلاسفه معمول گردید. به‌ویژه فلاسفه‌ای که بخشی از فلسفه را اختصاص به مباحث مربوط به معاد و حشر و نشر قرار داده‌اند و درواقع به بخشی از فلسفه جنبه کلامی دادند و اصولاً بسیاری از فلاسفه اسلامی، اهل کلام و جدال‌های کلامی هم بوده‌اند و به‌هرحال کم‌تر متن فلسفی یافت می‌شود که در آن‌ها از آیات و روایات استفاده نشده باشد و این امر یعنی استفاده از آیات و روایات در قرن چهارم در علوم عقلی شدت پیدا کرد تا آنجا که اخوان‌الصفا یکی از مآخذ فلسفه و علوم خود را کتب آسمانی قرآن مجید و تورات و انجیل قرار دادند و از آن پس این امر به شدت دنبال گردید، مباحث عرفان اسلامی و همین‌طور کلام اسلامی ماهیه‌ی مربوط به آیات و روایات است و توجیه و تأویل و تفسیر آن‌ها و به‌هرحال ملاصدرا در بسیاری از موارد به آیات و روایات و احادیث قدسی استناد کرده است و آن‌ها را مورد تأویل و تفسیر قرار داده است. هرچند خود ملاصدرا قبول ندارد که متوسل به تأویل شده است و روایتی نقل کرده است که قرآن را بطن‌هاست که راسخان در علم از بطون آن آگاهند و بدین ترتیب آن‌چه از آیات و روایات استفاده کرده است تفسیر می‌داند و نه تأویل نهایت تفسیر باطن آیات و روایات.

و به‌هرحال ملاصدرا در کتاب اسفار اربعه متجاوز از هزار آیه از قرآن مجید و بیش از دویست حدیث را در موارد مختلف به مناسبت مبحث ذکر و تفسیر کرده است که ما تعداد محدودی از آن‌ها را با ذکر مورد می‌آوریم تنها به منظور روشن شدن طرز برداشت وی از آیات و روایات. (جلد اول از سفر سوم ۲۶۳).
و عنده مفاتیح الغیب لا یعلمها إلا هو.

گوید مفتاح و مفاتیح صورت‌های تفصیلی است و غیب مرتبه ذات بحث است که مقدم بر این تفصیل

است و منظور حقیقی آن است که خداوند در مرتبهٔ احدیت همهٔ اشیاء را مشاهده می‌کند. (جلد اول از سفر سوم ۳۹۴).

يُمَحْوَالله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب.

ام‌الکتاب امام مبین و لوح محفوظ است از محو و منظور کتاب محو و اثبات، نفوس فلکی است و لوح محو و اثبات نفوس منطبعةٔ فلکیه است به قولی و لوح محفوظ علم حق است. که فرمودند «لا رطب ولا یابس الا فی کتاب مبین» (ج ۱ از سفر دوم، ۳۴۵).

در باب تعریف جوهر و این که جوهر عبارت از موجودات قائم به ذات‌اند و نیازی به موضوع ندارند آورده است: وجعلنا السماء سقفاً محفوظاً وبتینا فوقکم سبعاً شداداً و بالجمله خلقت زمین و آسمان و این که علت وجودی و هم غایت همهٔ موجودات ذات خداوند است «وهو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن و هو بکل شیء محیط» (همان، ۲۴۶).

(ج ۳ از ۱، ۵۰۳) و الصافات صفاً فالزاجرات زجراً، فالتالیات ذکراً فالسابقات سبقاً، فالمدبرات امراً. این آیات را در مقام تقسیم علما بر حسب معرفت و کمال آن‌ها ذکر کرده است و این که هریک از این آیات اشاره به مرتبه‌ای از وجود است که هر گروهی به یک مرتبه از مراتب وجود نایل شده‌اند. و این من شیء الا عندنا خزائنه (همان، ۲۴۶) که تمام مراتب وجود و کمالات فیوضات در خزاین حق است و گفته‌اند که حقایق کلیهٔ موجودات در عالم امر و قضای الهی است. (ج ۱ از ۴، ۱۲۶)

(ج ۱ از ۳، ۳۹۷) روایت، ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله قبله و بعده. در مقام بیان این که همه چیز مظهر حق است.

(ج ۱ از ۳، ۲۹۵) فی کتاب مکنون لا یُمسُ الا المظهرون (۲۹۶) ان کتاب الأبرار لفی علیین و ان کتاب الفجّار لفی سجّین. که منظور از کتاب نفوس انسانی است. نفوس طاهره ابرار و نفوس دنسه فجّار. (ج ۱ از ۳، ۳۰۲) ولو ان ما فی الارض من شجرة اقلام و البحر یمدّه من بعده سبعة ابحر لما نفدت کلمات الله. که موجودات در طبقات مختلف کلمات حق‌اند. کلمات تامات عالم عقول مجرده‌اند و کلمه طیب نفوس طیبه و اعمال صالحه است. و الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه (همان، ۳۰۵) و تمت کلمه ربک - تأویل به اعیان ثابته شده است. و کلمته القاها الی مریم و روح منه (ج ۱ از ۴) کلمه در این جا تأویل به نفس شده است.

(ج ۱ از ۳، ۱۴) اولم یکف بریک أنّه علی کل شیء شهید - قل هذه سبیلی ادعو الی الله علی بصیرة (همان، ۲۶) شهد الله انه لا اله الا هو. این آیات را در مقام بیان برهان صدیقان در اثبات ذات و توحید خداوند آورده است. و مستند برهان مزبور قرار داده است. روایت: ارض الجنة الكرسي وسقفها عرش الرحمن (ج ۱ از ۳، ۳۰۴).

السابقون السابقون (ج ۱ از ۳، ۳۹۵) در مقام بیان مراتب آخرینش که السابقون السابقون عقول مجرده‌اند. ولا یعصون الله ما امرهم و يفعلون ما یأمرون (همان، ۳۹۵) که ملائکه مقربین که نفوس فلکیه‌اند به امر خداوند کار خود را بدان‌سان که مقرر شده است انجام می‌دهند.

قل اعوذ برب الفلق من شرّ ما خلق (ج ۱ از ۳، ۳۷۹) خیرات منسوب به حق و شرور منسوب به بندگان

است.

حدیث قدسی - كنت سمعه الذی به یسمع و بصره الذی به یبصر و یده الذی بهایبطش و رجله الذی بها یمشی - (ج ۱ از ۳، ۲۷۸) در مقام بیان این که نفس در عین وحدت همه قوت‌ها است. اعرفکم بنفسه، اعرفکم برّبه (ج ۱ از ۴، ۳۰۶) که در باب شرف و تقرب آن می‌باشد. و لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم (ج ۱ از ۴، ۳۰۴) که احسن تقویم نفس ناطقه است یعنی این روح مجرد است که آن را زیبا کرده و به مرتبه احسن تقویم صعود داده است. و ثم انشأناه خلقاً آخر (ج ۱ از ۴، ۳۰۳ - ۳۰۴) که همان نفس و روح مجرد باشد که خلق دیگر است. يُحِبُّهُمْ و يُحِبُّونَهُ (ج ۲ از ۳، ۱۸۳) حکایت از عشق اکبر و عشق به حق دارد که معشوق حقیقی تمام موجودات است.

و ان من شیء الا یسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبیحهم - و هو القاهر فوق عباده والله من ورائهم محیط - (ج ۲ از ۳، ۱۵۳) در بیان این که همه موجودات عاشق حق‌اند و سیر الی الله کنند و او را تسبیح نمایند. انا هدیته السبیل اما شاکراً و اما کفوراً (ج ۲ از ۳، ۱۳۲) در بیان حرکات ارادی و افعال اختیاری. یوم یشهد علیهم السبتهم و ایدیههم و ارجلهم بما کانوا یعملون (ج ۲ از ۴، ص ۵) نور، ۲۴ که در مقام بیان تجسّم اعمال است.

(ج ۲ از ۴، ۴ و ۵) و جعل منهم القردة و الخنازیر (مأثده، ۶۵). ما من دابة فی الارض ولا طائر یطیر یجنّاحیه الا امم امثالکم ما فرّطنا فی الکتاب من شیء (اعراف، ۲۸). (ج ۲ از ۴، ۱۶۶) قللنا لهم کونوا قردة خاسئین (اعراف، ۱۶۶) در مقام بیان مسخ سیرت و درون انسانها و نفوس خبیثه.

(ج ۱ از ۴، ۳۲۱) روایت نبوی. القلوب اربعة. قلب اجر دانه سراج یزهر فذلک قلب المؤمن و قلب اسود منكوس فذلک قلب الکافر و قلب مربوط علی علاقة فذلک قلب المنافق و قلب مُصْفَح فیه ایمان و نفاق فمثل الایمان فیه مثل البقلة یمدّها الماء الطیب و مثل النفاق فیه کمثل القرحة یمدّها القیح و الصدید و... در مقام بیان سیرت و درون انسان‌های خوب و بد و مسخ درون منافقان و کفار.

(ج ۱ از ۴، ۳۱۲) خلق الله صورهم علی صور بنی آدم و ما نزل ملک من السماء الا و معه واحد من الروح - در باب خلقت ارواح و ملائکه.

(ج ۲ از ۴، ۱۳۹) لولا ان الشیاطین یحومون علی قلوب بنی آدم لنظروا الی ملکوت السماء. در مقام بیان این معنی که انسان‌ها قابلیت دارند که حقایق را مستقیماً از ملکوت اعلی دریابند. نهایت موانع و حجب نفس اماره آن‌ها را از شهود حقایق مانع می‌شود.

(ج ۲ از ۴، ۱۴۳) عَلَّمَهُ شَدِیدُ الْقَوَى. که منظور جبرئیل است. (ج ۲ از ۴، ۱۵۲) ان فی الجنة سوقاً یباع فیه الصور. که سوق (بازار) عبارت از لطف الهی است که منبع قدرت است.

(ج ۲ از ۴، ۲۲۷) یحشر الناس علی صورنیاتهم، یحشر بعض الناس علی صورة یحسن عندها القردة و الخنازیر - بیان تجسّم اعمال.

(ج ۲ از ۴، ۲۹۹) و لقد ارسلنا رسلنا بالبينات و أنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط - در مقام بیان این امر که میزان عبارت از احکام الهی و قرآن است.

(ج ۲ از ۴، ۲۹۸) و نضع موازين القسط ليوم القيامة ولا تظلم نفس شيئاً.

والوزن يومئذ الحق... در مقام بیان این که میزان حق و باطل احکام الهی است.

(ج ۱ از ۳، ۲۹۹) ان لله سبعين الف حجاب من نور و ظلمة لو كُشِفَها لَأَخْرَجَتْ سُبْحَات وَجْهه كما

انتهی الیه بصره. در مقام بیان این معنی است که معلولات مرتبه در نظام خلقت بین بنده و ذات حق حجاب‌اند و هزارها حجاب از نور و ظلمت بین بنده و خداوند وجود دارد و اگر کسی نه از ورای حجاب بنخواهد به حق بنگرد مضمحل خواهد شد چنان‌که حضرت موسی، و مراد از حجاب‌های نوری عقول مجرّده مرتب در وجودند که در تجرّد و نوریت مختلف‌اند.

و همان‌طور که تذکر دادم بیش از هزار آیه از قرآن مجید و بیش از دویست حدیث در مجموع چهار مجلد اسفار آمده است که مورد تأویل قرار گرفته است که ما صرفاً به عنوان نمونه طرز اندیشه ملاصدرا چند آیه و حدیث را یادآور شدیم و باز تذکر می‌دهم که ملاصدرا این توجیهات را تفسیر باطنی قرآن مجید می‌داند و نه تأویل.

محوریت وجود در فلسفه ملاصدرا

ملاصدرا وجود را در تمام موارد و مباحث فلسفی جریان داده و به عنوان یک محور یا اهرم از آن استفاده کرده است، تقریباً در تمام مباحث که به‌طور خلاصه به مواردی اشاره می‌کنیم.

۱- در باب اتحاد عاقل و معقول و علم. گوید: علم عبارت از وجود شیء است بالفعل (ج ۳ از ۱،

۳۵۴) و بلکه عبارت از وجود شیء مجرد از ماده است اعم از آن‌که این وجود، وجود لِنَفْس باشد یا لشیء آخر. و نیز گوید (ج ۱ از ۳، ۱۵۵) همان‌طور که قوی‌ترین موجودات وجود واجب است قوی‌ترین علم‌ها علم واجب است. و در جایی دیگر گوید (ج ۱ از ۳، ۱۵۱) حضور و شهود از لوازم وجود است که شهاب‌الدین گوید: از لوازم نور است.

و در جایی دیگر گوید: (ج ۱ از ۳، ۱۵۰) زیرا علم نوعی از وجود است و علم و وجود یک چیزند و هر چیز که وجودش قوی‌تر باشد علم شهودی حضوری او قوی‌تر است. و وجود دو گونه است: وجود ادراکی و وجود غیرادراکی (همان، ۱۵۱) و گوید: علم مانند وجود گاه اطلاق بر امر حقیقی شود و گاه بر معنای انتزاعی نسبی مصدری (همان، ۱۵۰)

در جایی دیگر گوید (ج ۳ از ۱، ۲۸۰) علم نه تنها وجود است و بلکه وجود بالفعل است و بلکه وجود بالفعل غیرمشوب به ماده و عدم است و هر اندازه از عدم مبرّی باشد شدت علمیت آن زیادتر است.

در جایی گوید (ج ۳ از ۱، ۳۸۲) علم نفس وجود غیرمادی است و مانند وجود ذی مراتب است، تمام مراحل ادراک و احساس و توهم و تخیل مراتبی از وجودند.

۲- در باب فاعل و اقسام چهارگانه آن گوید (ج ۲ از ۱، ۲۳۵) فاعل حقیقی که مبدأ همه کمالات است

وجود واجب است و غایت همه فاعل‌ها و معشوق و مشوق آن‌ها (همان، ۲۳۶) وجود حق است. همه

- علل و معلولات (همان، ۲۴۵) و فاعل‌ها و حرکات و خروج از قوت‌ها و فعل‌ها برای نیل به وجود است و تمام موجودات به عشق غریزی به سوی وجود حرکت می‌کنند.
- و در جایی گوید (همان، ۱۵) قوت فعلی گاه مبدأ وجود است و گاه مبدأ حرکت است و منظور فلاسفه الهی از فاعل، مبدأ وجود است «و کان وجود الفاعل الاول یقتضی تکمیل الماده بوجودها فی هذا العالم».
- ۳- در باب اراده، قدرت و صفات دیگر (ج ۱ از ۳، ۳۳۶) گوید همه این‌ها نحوی از وجود است و قوت و ضعف آن‌ها تابع قوت و ضعف وجود است. در جای دیگر (همان، ۳۳۵) گوید علم، اراده و قدرت را در اموری مشاهده می‌کنیم که دارای وجود قوی‌ترند و در جای دیگر گوید (همان، ۳۳۶) اراده خداوند صرف وجود است.
- ۴- در باب قوای حیوانی گوید: (ج ۱ از ۴، ۱۵۶، ۱۵۷) «والمعدنیات ناقص الخلقه تمام الوجود». و قوت‌های حیوانی برحسب مراتب وجود مراتب دارند و منشأ همه قوت‌ها و جامع همه آن‌ها نفس است و وجود قوت‌ها وجود تبعی است و همه در فرمان نفس‌اند (ج ۲ از ۲، ۱۹۱).
- ۵- در نظام آفرینش (ج ۲ از ۳، ۱۹۲-۱۹۵ و ۲۲۰) مسأله مراتب وجود مطرح است که عقول در مرتبه کامل و نفوس در مرتبه بعد از عقول و مرکبات و عناصر در مراتب بعداند، از لحاظ مراتب وجودی.
- ۶- در باب عشق گوید (ج ۲ از ۳، ۱۷۹-۱۸۰) تفاوت و مراتب محبوبات برحسب مراتب آن‌ها در وجود و درجات آن‌ها در علوم و معارف است.
- ۷- در باب خیر و شر (ج ۲ از ۳، ۶۸-۶۹) مسأله وجود و مراتب آن مطرح است و خیریت با وجود مساوق است و وجودات همه خیرات‌اند.
- ۸- در باب معاد - (ج ۲ از ۴، ۱۸۵) از جمله اصول و مقدمات این است که وجود در هر چیزی اصل است در موجودیت و ماهیات تابع آن می‌باشد و حقیقت هر شیء نحوه وجود او است و تشخیص هر چیزی به وجود و عین وجود او است که یازده اصل ذکر کرده، محور اساسی معاد بر وجود خاص است. وجود ابدان اخروی، که چون وجود اصل است آن‌چه معاد است تشخیص شخص و وجود او است باین اخروی که فرع است.
- ۹- در باب عینیت صفات با ذات (ج ۱ از ۳، ۱۲۵ و ۱۳۸) گوید یک وجود است در مجالی گوناگون.
- ۱۰- در باب نفس گوید (ج ۲ از ۴، ۲۳۲) نفس از لحاظ نفس بودن و نحوه وجودش متقدم بر بدن است که منظورش تقدم بالذات و بالشرف است.
- ۱۱- در اثبات ذات خداوند و توحید او (ج ۱ از ۳، ۱۳ و ۱۶) برهان صدیقین براساس وجود است از وجود به وجود و بالجمله در باب اثبات ذات و صفات اساس مسأله وجود بسیط است.
- ۱۲- معیار تقدم و تأخرها در مواردی وجود است (ج ۱ از ۳، ۲۶۵) اطلاق تقدم بر اقسام آن به تشکیک است برحسب وجود و اصولاً یکی از موارد اختلاف در وجود به تقدم و تأخر است.
- ۱۳- در باب تعریف جوهر (ج ۱ از ۲، ۲۴۵) وجود آمده است. وجود لا موضوع ولا فی موضوع.
- ۱۴- در باب ارباب و انواع (ج ۲ از ۲، ۱۶۳ و ۱۶۴) گوید وجود آن‌ها کامل‌تر از وجود انواع آن‌ها است. هر رب النوعی وجودش کامل‌تر از نوع است.

- ۱۵- صورت‌ها مساوی با وجودند (ج ۲ از ۲، ۱۴۴ و ۱۵۱) وجود نخست آن صورت است به حسب ذات و در مرتبه بعد آن ماده، تلازم صورت و ماده به وجود است.
- ۱۶- در باب وحدت و کثرت (ج ۲ از ۱، ۸۲) وحدت رفیق وجود است که «یدور معه حیث دار»، وحدت و وجود در مصداق یکی می‌باشند، وحدت در اکثر احکام همانند وجود است.
- ۱۷- تشخیص هویات به وجود است و بلکه تشخیص عین وجود است (ج ۲ از ۱، ۳۲۷).
- ۱۸- قاعدة بسیط الحقیقه کل الاشیاء مسأله وجود بسیط است (ج ۲ از ۱، ۳۶۸).
- ۱۹- صورت طبیعی، بر صورت جسمیه تقدم به وجود دارد (ج ۲ از ۲، ۱۸۴).
- ۲۰- در باب حرکت جوهریه (ج ۲ از ۲، ۱۹۱ و ۱۹۴) نحوه وجود اجسام طبیعی تجدد و انقضا است. خروج از قوت به فعل نحوه‌ای از وجود است (ج ۳ از ۱، ۲۰ و ۲۱ و ۱۳۷ و ۱۴۰) و بالجمله بحث از نوع وجود هویات متجدده است.
- که گوید وجود شیء (ج ۳ از ۱، ۱۶۶ و ۱۶۷) گاه دفعی است و گاه تدریجی زمان، هم وجود آن تدریجی است و هم عدم آن و حرکت نیز، در مقوله فعل و انفعال (ج ۱ از ۲، ۲۲۹) در چگونگی و مراتب تأثیر، مسأله نحوه وجود مطرح است.

اصطلاحات فلسفی ملاصدرا

ممکن است این توهّم برای پاره‌ای از پژوهندگان پیش آید که وجه نسبت دادن این مجموعه از تعبیرات و اصطلاحات فلسفی به ملاصدرا چیست در حال که از باب مثال اصطلاحاتی مانند وجود، عدم، مثال، عالم مثال، اشباح، اشباح برزخیه، ماهیت، قدرت، اختیار، اراده، قوت، فعل و غیره از اصطلاحات رایج در فلسفه اسلامی است و اختصاص دادن آن‌ها به اصطلاحات فلسفی ملاصدرا وجهی ندارد، برای این دسته از پژوهشگران توضیح می‌دهم که چون زیربنای فکری ملاصدرا با تمام فلاسفه دیگر اسلامی متفاوت است تعبیراتی که او از اصطلاحات فلسفه دارد به‌جز تعبیراتی است که دیگران دارند و مثلاً کلمه وجود در فلسفه ابن‌سینا هم هست و زیاد هم به کار رفته است اما دیدگاه ابن‌سینا از وجود چیزی است و دیدگاه ملاصدرا از آن چیزی دیگر. وجود از دیدگاه ابن‌سینا مفهوم اعتباری است از دیدگاه ملاصدرا اصیل و عینی است. قدرت اراده و اختیار از دیدگاه ملاصدرا جلوه‌های وجودند. اراده خدا جلوه‌ای از وجود خدا است، اراده انسان جلوه‌ای از وجود ضعیف انسان است و همین‌طور، قدرت، از دیدگاه ابن‌سینا اراده، اختیار، قدرت و امثال این‌ها هر یک را ماهیتی است مستقل، واسطه در خلقت از دیدگاه ابن‌سینا عقول و نفوس‌اند، از دیدگاه ملاصدرا یک فیض است که عالم و آدم را از نیست به هست آورده است. تعبیرات ملاصدرا از عقول و نفوس به‌جز تعبیراتی است که فارابی و ابن‌سینا دارند. اصطلاحاتی از قبیل حشر و نشر، میزان، صراط و غیره که مربوط به علم کلام است و اهل کلام از آن‌ها تعبیراتی دارند موافق با اصول ظاهر مذهب، در نزد ملاصدرا توجیهات دیگر دارند که نه موافق با تعبیرات اهل شریعت است و نه موافق با فرضیه‌های کلامی است.

در فلسفه ملاصدرا آن بخش از اصطلاحات که مأخوذ از آیات و روایات است به نحوی تأویل و

توجیه شده است که کاملاً با تعبیرات دیگران فرق دارد. بسیاری از اصطلاحات که مربوط به فلسفه محض بوده است در فلسفه ملاصدرا توجیه ذوقی شده‌اند و مثلاً خیال - در فلسفه ابن‌سینا، فارابی، ابن‌رشد، ابوالبرکات بغدادی کاملاً با خیال در فلسفه ملاصدرا متفاوت است حتی خیال از دیدگاه سهروردی به‌جز دیدگاه ملاصدرا است.

در بین اصطلاحات ملاصدرا اصطلاحاتی دیده می‌شود که از عرفان، از حکمت اشراقی، از داستان‌های کهن مربوط به مذاهب کهن گرفته شده است که در فلسفه دیگران نیست. درباره نفس، روح، تعبیرات ملاصدرا کاملاً استثنایی است. و بالجمله ملاصدرا آن مقدار از اصطلاحاتی را که در فلسفه عامه بوده است وارد در فلسفه متعالیه کرده است لکن به آن‌ها رنگ فرضیه خود را در فلسفه متعالیه داده است. ملاصدرا وجود را متطور به اطوار می‌داند. وجود در چهره اراده، وجود در چهره قدرت، در چهره قوت، در چهره فعل، در چهره عشق و بالجمله تعبیرات ملاصدرا از تک‌تک اصطلاحات از هر علمی و فنی که دریافت کرده باشد، از کلام، از فقه، از عرفا، از فلسفه مشاء، از ملل و نحل و غیره به‌جز تعبیراتی است که دیگران از آن‌ها دارند. حتی اصطلاحات معروف و معمول مانند زهد، تقوا که البته بنده در این مجموعه آن‌ها را نیاورده‌ام و اصطلاحاتی مانند جابلقا و جابلسا، عالم هورقلیا که جنبه اشراقی دارند در فلسفه ملاصدرا تعریفات خاصی پیدا کرده‌اند خارج از حد اشراق و مشاء و عرفان و اخلاق. اصطلاحات اخلاقی را هم ملاصدرا دگرگون کرده است.

در خاتمه از مقامات محترم سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی که همواره در طبع و نشر آثار مربوط به فرهنگ و تمدن اسلامی ساعی و کوشا بوده‌اند و خدمات چشمگیری در این ابواب به عالم انسانیت و اسلامیت کرده‌اند از بابت زحماتی که جهت طبع و نشر این اثر و چند اثر دیگر از بنده مبذول داشته‌اند سپاس گزارم و از کارکنان چاپ‌خانه و به‌ویژه بخش نمونه‌خوانی و تصحیح آن که در خواندن خط بنده نهایت زحمت و ریاضت‌های شاق را تحمل کرده‌اند و حتی در مواردی بنده را در اصلاح پاره‌ای از املاها یاری داده‌اند هم سپاس دارم و هم عذر می‌خواهم و تنها کاری که من می‌توانم درباره این عزیزان انجام بدهم این است که بگویم «اجرهم علی الله» و توفیق و سعادت و عاقبت به خیری آن‌ها را از خداوند بخواهم.

به تاریخ پنجم تیرماه ۱۳۷۹ هجری شمسی

سید جعفر سجادی اصفهانی

ت

ملاصدرا در این باب گوید:

الاول: فهم عظمة الكلام، وقد لوحنا اليه في المفتاح السابق شيئاً مما الهمنا الله به، وجعل قسطنا فيه، فلينظر المتأمل في فضل الله ورحمته، كيف لطف بخلقه في ايصال كلامه الى افهامهم واذواقهم؟ وكيف جذبههم الله بحبل القرآن العظيم في طي اصوات و حروف هي من صفات البشر. ولو لانه استتر كنه جمال كلامه بكسوة الحروف والالفاظ، لما ثبت لسماع كلامه عرش ولا فرش، ولتلاشي ما بينهما من سبحات نوره و عظمة برهانه، فانه لطيف بعباده حيث انزل اليهم نور كلامه في ليالي الاكوان الطبيعية و حجب الصفات البشرية، و لو لا ان ثبت الله موسى سلام الله على نبينا و عليه، كما اطاق سماع كلامه، كما لم يطق الجبل مبادى تجليه، حيث صار دكاً دكاً، ثم العجب ان هذا الكلام مع نزوله في طي هذه الحجب الجسمانية، واحتجابه بسواد هذه الارقام الظلمانية، لم يمنع عن مشاهدة انوار الحكمة، و لمعات جمال الاحدية، بل تنورت الحروف والاصوات بنور المتكلم، و تشرفت الكتابة و الارقام بشرفه، فكان الصوت للحكمة جسداً و

آثار حیات - نخستین اثر حیات که

موجودی که در معرض حیات است می پذیرد حیات تغذیه، نشو، نما و تولید است و در مرتبه بعد حس و حرکت و پس از آن تمیز است.^۱

آداب قرآن آموزی - کسانی که در نظر

داشته باشند که قرآن و احکام آن بیاموزند و به تفسیر آن آگاه شوند و از خطایات آن بهره مند شوند و بالأخره به فهم و درک قرآن کریم نزدیک شوند باید به امور زیر توجه کنند:

۱- به عظمت و اهمیت قرآن مجید واقف گردند و بالأخره عظمت قرآن برای آنان مسلم باشد و به حق الیقین به عظمت قرآن واقف باشند.

۲- دل خود را از آلودگی ها و گناهان و

نجاسات شرک پاک و طاهر گردانند.

۳- قدرت تدبر و اندیشه داشته و به تدبر و

اندیشه در آیات الهی بپردازند.

۴- قدرت درک و استنباط مفاهیم آیات را

داشته باشند.

۵- نفس خود را از موانع فهم پاک گردانند و

آن را صفا و صیقل دهند و همه صفات رذیله را از آن دور گردانند.^۲ انسان ها با داشتن شرایط یاد

شده می توانند در قرآن و علوم قرآنی وارد شوند و بخشی از حقایق آنرا دریابند.

۱- اسفار، ج ۱، سفر ۴، ص ۹.

۲- مفتاح الغیب، صص ۵۸-۶۰.

لنیل معانیه کل قلب الاقلوب الصافیة، ولا یصل
الیها الا من اتی الله بقلب سلیم، ولا یتمد الیها الا
ایدی النفوس الزکیة الذکیة.

الثالث: حضور القلب و ترک حدیث
النفس، و هذه الصفة یتولد عما قبلها، و هو طهارة
القلب عن شوائب الاغراض النفسانية، فان من
اخرج عن قلبه محبة الباطل، فیدخل فی قلبه
الانس بالحق، ففی القرآن ما یتبشر به القلب ان
كان اهلاله، و کیف لا یطلب الانسان الانس بتدبر
القرآن، و یتأنس باشعار المتنبی و محاضرات
الراغب و مقامات الحریری؟ و فیه مالا یتخفی من
متنزهات القلوب و متفرجات الارواح، و بساتین
الضمائر و اغذیة النفوس، و قرة العیون و حیوة
الهیوان و روح الانسان.

الرابع: التدبر، و هو غیر حضور القلب، اذ
رب وقت لا یشغل الانسان قلبه بغير القرآن،
ولكن یقتصر علی سماع القرآن من نفسه من غیر
تدبر، والمقصود الاصلی فیه هو التدبر، و هو روح
کل عبادة، و عن امیرالمؤمنین علیه السلام: لا خیر
فی عبادة لا فقه فیه، ولا فی قراءة لا تدبر فیه، و
اذا لم یتمكن من التدبر الا بتدریجه فلیردد، الا ان
یکون فی الصلوة خلف امام، و روى انه صلی الله
علیه و آله، قرء بسم الله الرحمن الرحیم، فرددها
عشرین مرة، و انما رددھا لتدبر، فی معانیها، و
عن ابی ذر، قال: قام رسول الله بنا لیلۃ، فقام بایة
یرددها، و هی: ان تعذبهم فانهم عبادک، الایة، و
قال صلی الله علیه و آله لما نزل علیه قوله تعالی:
ان فی خلق السموات والارض واختلاف اللیل
والنهار لآیات... الایة، ویل لمن قرأها و لم یتفکر
فیه.

الخامس: الاستنباط، و هو ان یتوضح من
کل آیه ما یتلحق بها، اذ ما من علم الا و فی القرآن

مسکنا، و نور الحکمة للصوت نفساً و روحاً،
فکما ان اجساد البشر تکرّم بکرامة الروح،
فکذلک اصوات الکلام تکرّم و تشرف بشرف
الحکمة الّتی فیه، او لا ترى انه رفیع المنزلة نافذ
الحکم فی القلوب والبواطن، فکیف علی الابدان
والظواهر؟ حیث لا طاقة للباطل ان یقوم بین یدى
شعاع الحکمة، کما لا یتستطیع الظلمة ان یقوم
قدام شعاع الشمس، و کما لا طاقة لضعفاء
الابصار ان ینفذوا بابصارهم ضوء عین الشمس،
ولکن ینالون به علی قدر ما یجئ به ابصارهم، و
یتسببون به الی حوایجهم، و یهتدون الی
معایشهم، فکذلک لا طاقة لضعفاء العقول و
البصائر ان ینفذوا ببصائرهم نور عین الحکمة
القرآنیة، و لکن ینالون منه علی قدر ما یتدلون
به علی صحة الاعتقاد الذی به حیوة العباد ینوم
المعاد، و یهتدون به الی مصالح دینهم و دنیاهم،
و احکام اولاهم و اخراهم، فالقرآن کالملك
المحجوب الغائب وجهه، والظاهر امره و حکمه،
و قد یهتدی الیه و به من یقف علی سره، فهو
مفتاح خزائن الملك والملکوت، و شراب
الحیوة الذی من شرب منه لم یمت ابداً، و دواء
سقام الجهالات، و شفاء امراض ذمانم الصفات
الّتی من سقى منه شربة لم یسقم اصلاً.

الثانی: تطهیر القلب عن خبائث المعاصی و
ارجاس العقاید الفاسدة، قال الله تعالی: لا یمسّه الا
المطهرون، و قد مرت الاشارة الی ان للقرآن
مراتب و درجات، و له ظهراً و بطناً، فکما ان
ظاهر جلد المصحف و ورقه محروس عن ظاهر
بشرة اللامس، الا اذا کان متطهراً، فباطن معناه
ایضاً محجوب عن باطن القلب، الا اذا کان
متطهراً عن کل رجس، مستتيراً بنور التوبة، و کما
لا یصلح لمس نقوش الكتابة کل ید، فلا یصلح

اصله و فرعه و مبدا و منتهاء، قال ابن مسعود: من اراد علم الاولین و الاخرین، فليدبر القرآن، و اعظم علوم القرآن علم اسماء الله و صفاته و افعاله و علم الاخرة. اما علم الصفات و الاسماء فلم يدرك منه اكثر الخلق الا ما يناسب طورهم و يليق بافهامهم، و اما افعاله فوق مداركهم على الجلی منها، و هو صورة السموات و الارض و ما بينهما، فليفهم التالي المدبر منها حقايقها، ای طبایعها اولاً، و هو علم الطبيعيات و علم الخلقة، ثم هیأتها و اوضاعها و حسن ترتیبها و نظمها، و هو علم التعليميات و علم القدر، ثم مبادئها و غاياتها، و هو علم المفارقات و علم القضاء و الملكوت، ثم انتقل بفكره من الافعال الى الصفات و الاسماء، و هو علم التوحيد، اذ الفعل يدل على الفاعل، فیدل على عظمته، و من لم يعرف من الفعل الا الحركة و المقدار، لم يعرف من الفاعل الا المحرك المصور، و من لم يدرك من الفعل الا النقوش او الالوان او الروائح او الطعوم، فلم یکن یعتقد الفاعل الا نقاشاً او صبغاً او عطاراً او طاعماً، فینبغی ان یتدبر فی الفعل تدبراً كاملاً بحده و حقیقته، لیشهد فی الفعل الفاعل دون الفعل، و من عرف الحق راه فی کلی شیء، اذ کل شیء فمه و الیه و به وله، فهو الكل على التحقيق فی وحدته، و من لا یراه فی کل ما یراه، فکأنه ما عرفه، قال امیرالمؤمنین علیه السلام: ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله فیہ، و من عرفه عرف ان کل شیء ما خال الله باطل، و ان کلی شیء هالک الا وجهه، ای هالک ان اعتبر شئیته و وجوده لنفسه، لان یتعتبر وجوده من حیث انه موجود بالله و بقدرته، فیکون له بطریق التبعية ثبات، و بطریق الاصاله بطلان محض، و هذا البطلان غیر بطلان الماهیات و الاعیان الثابتة

اذا اخذت من حیث هی، او مجردة عن الوجود، فانها من تلك الحیثیة باطلة الوجود، ثابتة الشیثیة، بخلاف الهویات الوجودیة، فانها مأخوذة على وجه الاستقلال باطلاات صرفة، و هذا مفتاح من مفاتیح علم المکاشفة.

السادس: التخلی من موانع الفهم، و هو غیر تطهیر القلب عن درن المعاصی و خبث الصفات الذمیمة، فلفهم معانی القرآن موانع غیر ما ذکر، اذ القلب لا دراک حقایق الاشیاء بمنزلة المرأة لانشباح صورها المرئیة، كما ان حجب المرأة بعضها داخلیة كالطبع و الرین و عدم الصقالة، و بعضها خارجیة كوجود الحائل و عدم المحاذاة بوجهها شطرالمطلوب، فكذلك حجب القلب عن الفهم بعضها فی داخله و بعضها فی خارجه، اما الحجاب الداخلی فبعضها من باب الاعدام و القصورات، كالطفولیة و البلاءة و الجهل البسیط، و بعضها وجودیة كالمعاصی و الرذائل، فمن یكون مصراً على ذنب او متصفاً بکبر او حسد، فیمتنع جلیة الحق من ان یتجلی فیہ، فان ذلك ظلمة القلب و صده، و به حجب الاکثرون، و كلما كانت الشهوات اشد تراکماً، كانت معانی القرآن اشد احتجاباً، فالقلب مثل المرأة، و الشهوات مثل الصدیء، و معانی القرآن مثل الصور التي یترا آی فیها، و الرياضة للقلب بامانة الشهوات مثل تصقل الجلاء للمرأة، قال الله تعالى: و ما یتذكر الا من ینیب، و انما یتذكر اولوا الالباب، و الذي اثر غرور الدنيا على نعيم الاخرة، فلیس من ذوی الالباب، فكیف ینکشف له اسرار الکتاب، و اما الحجاب الخارجی، فكذلك بعضها عدمیة كعدم التفكير، و هو حركة الذهن من المبادئ الى النتائج، و هذا فی مثال المرأة عدم توجيه وجهها نحو صورة المطلوب، و بعضها

وجودیه کوجود الاعتقادات العامیه التقليدیه، او الجہلیات الفلسفیه.

آکل و مأكول - مسأله آکل و مأكول از مسائل مُعَضِّل فلسفه و کلام است که به نام شبهه آکل و مأكول مشهور شده است. این شبهه یکی از شبهات وارد بر معاد جسمانی است اساس شبهه و ایراد این است که هرگاه انسانی، انسانی دیگر را خورد قهراً اجزای خورده شده از انسان، جزء بدن آکل هم خواهد شد حال بعد از مرگ هر دوی آن‌ها و حشر مجدد هر دوی آن‌ها این یرسش پیش آید، که آن اجزای خورده شده از انسان مأكول که جزء بدن خورنده شده است حال ضمن اجزای انسان آکل حشر می‌شود و یا جزء اجزاء انسان مأكول، چون در دو تاریخ جزء بدن هر دو بوده است.^۱ حال اگر آکل انسان کافر باشد و آن انسان مأكول، مؤمن باشد، چگونه اجزای مؤمن در بدن کافر و یا او زنده می‌شود و دیگر این که اگر گرگی انسان را بخورد، بر فرض که حشر مربوط به حیوانات هم باشد آیا در روز حشر اجزای انسان جزء بدن گرگ زنده و حشر می‌شود و یا جزء بدن اصل که انسان باشد. نظیر این شبهه در بدل ما یتحلل می‌آید که فرضاً یک انسان صد سال زندگی کند در این صد سال هزاران بار اجزای بدنش عوض و بدل شده است حال که محشور می‌شود، کدام بدن محشور می‌شود بدنی که فرضاً معصیت کرده است یا بدنی که عبادت خدا را کرده است چون فرض این است که در زندگی تحولات فکری بسیاری برای او حاصل شده باشد ملاصدرا بعد از شرح و توضیح در باب معاد و دلایل سمعی و نقلی و عقلی گوناگون قایل به اجزای اصلی است و یا عجب الذنب که آن اجزای اصلی از

نظر او در تمام طول عمر باقی است و آنچه محشور می‌شود این اجزای اصلی است که تشخیص انسان‌ها از اول عمر تا آخر عمر به همان اجزای اصلی است.

ملاصدرا می‌گوید نفس انسان از آن جهت که از سنخ ملکوت و نشأ قدرت و قوت است قادر است که اختراع صورت بدون ماده کند یعنی نفس انسان ماده مجرده را بیافریند (صور علمیه) ولکن مادام که نفس متعلق به بدن مادی است، بدن مادی عنصری کثیف که مرکب از اضداد است و آنچه این بدن عنصری محتاج به آن می‌باشد از جلب منافع و دفع مضار و غیرذلک از تصرفات و تدبیرات، آنچه را که نفس این چنینی می‌آفریند از لحاظ وجودی بسیار ضعیف است و کون آن ناقص است و بر مخلوق او آثار مطلوب مترتب نمی‌باشد و مخلوق او ثابت و مستقر نمی‌باشد بلکه زایل و متغیر است زیرا مظهر آن جرم بخاری در دماغ است و آن دانم التحلل است و دائم التجدد و زوال و انتقال برحسب اختلاف مزاج‌های عضو دماغی، وی می‌گوید هر اندازه نفس تجرد یابد و کمال مخلوق او که همان صور است از لحاظ وجودی قوی‌تر خواهد شد تا آن‌گاه که نفس کاملاً مجرد شود که دیگر بدون مشارکت بدن صور را می‌آفریند زیرا نفس بالذات دارای همه حواس است به این دلیل است که انسان در حال خواب می‌شنود، می‌بیند، لمس می‌کند، بو می‌کند و می‌چشد، چون خود نفس بالذات دارای همه حواس است و حتی حواس خمسۀ نفس اقوی و اکمل از حواس بدن است و درواقع حواس

خمسه مال نفس است نه بدن و همه این حواس بازگشت می‌کنند به یکا قوه و آن قوه نوریه است که فیاض است به اذن خداوند و به حول و قوت او این حواس گاه بدن در آن‌ها تصرف می‌کند و گاه نفس، گاه مربوط به بدن اند و گاه نفس. و موقعی که از عالم بدن و ماده بازگشت به خود کرد در آن گاه ادراک او نسبت به اشیا عین قدرت او است و بالجمله بعد از انقطاع از کالبد می‌تواند خلق کند خلق صورت کند، خلق اموری که دارای وجودی قوی هستند.

خلاصه سخن ملاصدرا فرار از پاسخ دادن به شبهه آکل و مأكول است و می‌گوید نفوس بعد از قطع علاقه از کالبد و بدن مادی خودشان می‌توانند مطابق رشد و تربیتی که در دنیا داشته‌اند خلق کنند، خلق بهشت یا خلق جهنم خلاصه پاسخ او این است که بهشت و دوزخ را نفوس برای خود می‌سازند و معاد همین است البته ظاهر امر این است که بسیار اصرار دارد بگوید معاد جسمانی است لکن در فصول متعدد جسم را دو قسم می‌داند، دنیوی و اخروی. «بدن اخروی».

آلی - منسوب به آلت: در تعریف نفوس سه گانه کلمه آلی را به کار برده‌اند و مثلاً گفته‌اند: کمال اول لجسم طبیعی آلی... ملاصدرا می‌گوید: مراد از آلی که در تعریف نفس آمده است آن چه مانند اعضا و جوارح است نمی‌باشد و بلکه مراد آن چیزی است که در حکم قوی است مانند: غاذیه، نامیه مولده در نفس نباتی و خیال و حس و قوت شوقیه در حیوان.^۱

آن - حدفاصل میان گذشته و آینده را در عرف «آن» می‌گویند.

فلاسفه در مسأله «آن» هم از لحاظ ماهوی و

هم وجودی آرای و عقایدی چند اظهار کرده‌اند: صدرا گوید «آن» را دو معنی است یکی آن چه وجودش متفرع بر وجود زمان است و «آن» به این معنی حد و طرف زمان متصل است. و دیگر آن چه زمان بر آن مترتب و متفرع است که «آن سیال» است و از سیلان آن زمان متصل حاصل می‌شود و «آن» به این معنی امری است موجود و چنان که نقطه امری است که در اثر سیلان آن خط و مسافت موجود می‌شود و از سیلان حرکت توسطیه حرکت قطعه به وجود می‌آید. زمان را امری است سیال که از سیلان آن زمان متصل به وجود می‌آید که آن را «آن سیال» می‌نامند و آن مطابق با حرکت توسطیه است.

و همان طور که نقطه فاعله غیر از نقطه ای است که حدود و اطراف است، حرکت توسطیه هم غیر از اکوان دفعیه و وصولات آن است همان طور هم «آن» که فاعل زمان است غیر از «آن» است که حد و طرف زمان است.^۲

فی حقیقه الان و کیفیه وجوده و عدمه. اعلم أن الآن یکون له معینان أحدهما ما یتفرع علی الزمان و الثانی ما یتفرع علیه الزمان، أما الآن بالمعنی الأول فهو حد و طرف للزمان المتصل فالنظر فی کیفیه وجوده و کیفیه عدمه.

أما کیفیه وجوده فلما علمت أن الزمان كمية متصلة و کل كمية متصلة فانها قابلة لتقسيمات غیر متناهية بالقوة لا بالفعل إلا بواحد من الأسباب الثلاثة القطع و اختلاف العرض والوهم لکن حصول القطع ممتنع فی الزمان لما عرفت فبقي الإمكان لأحد وجهین آخرین و ذلک بموافاة

۱- اسفار، ج ۱، سفر ۴، ص ۱۷.

۲- همان، ج ۳، سفر ۱، صص ۱۶۶-۱۷۳.

الحركة أمراً دفعياً كحد مشترك حداً مشتركاً غير منقسم كمبدأ طلوع أو غروب وإما بحسب فرض الفارض بقوته الوهمية. فهذا كله نظر في الآن الذي يتفرع وجوده على وجود الزمان ووحده و طرفه الحاصل بأحد الوجهين^۱ المذكورين.

و أمّا الآن بالمعنى الآخر وهو الذي يفعل الزمان المتصل بسيلانه فتحقيق وجوده إنا نقول: إنّ المسافة والحركة والزمان ثلاثة أشياء متطابقة في جميع ما يتعلق بوجودها فكما يمكننا أن نفرض في المسافة شيئاً كالنقطة يفعل المسافة بسيلانه كما يفعل النقطة الخط بسيلانها وكذا في الحركة فقد عرفت إنّ الأمر الوجودي التوسطي منها وهو الكون في الوسط بالحيثية المذكورة^۲ يفعل بسيلانه الحركة.

آیا «آن» می تواند عاد زمان باشد و یا عاد زمان هست.

به نزد مهندسان عاد هر چیزی عبارت از جزئی از مقدار یا عدد او است که هرگاه مکرر از آن ساقط شود چیزی از آن باقی نماند و مثلاً عدد یک عاد پنج می تواند باشد که پنج بار اگر عدد یک را از عدد ۵ کسر کنیم چیزی باقی نمی ماند قهراً «آن» عاد زمان بدین معنی نیست و گاه عاد به این معنی است و گاه منظور از عاد امری است که چیزی را برای قبول عاد به معنی اول مهیا و آماده می کند و «آن» به این معنی عاد است برای زمان زیرا معنی وحدت و کثرت را آن به زمان اعطا می کند.

العاد للشيء عند المهندسين هو الجزء من المقدار أو العدد له إذا أسقط منه مرة بعد أخرى لم يبق منه شيء، وليس الآن بهذا المعنى عاد الزمان، وقد يعنى ما يهيئ الشيء لقبول العد

بالمعنى الأول، و الآن عاد بهذا المعنى للزمان إذ هو معط له معنى الوحدة و معط له الكثرة بالتكرير، فقد عرفت إنّ الزمان متصل والمتصل لا يمكن تعديده إلا بعد أن يتجزى، والتجزية لا تحصل إلا بإحداث الفصول، وإذا حدثت الفصول صار المتصل منقسماً إلى أقسام، و يمكن تعديده بشيء من أجزائه كالخط إذا جزء بأجزائه بالنقط فالنقطة عادة للخط بمعنى أنّه لولا حصول النقط لما حصل التعديد، و تلك الأقسام عادة للخط بالمعنى الأول فكذلك الحال في نسبة العادية إلى الآن و إلى أقسام الزمان في أنّ نسبته إلى كلّ منهما بمعنى آخر.

قال بعض الفضلاء: إنّ الآن فاصل للزمان باعتبار و اصل له باعتبار آخر أمّا كونه فاصلاً فلاّنه يفصل الماضي عن المستقبل، و أمّا كونه واصلاً فإنّه حدّ مشترك بين الماضي والمستقبل ولأجله يكون الماضي متصلاً بالمستقبل.

۱-امفاز، ج ۳، ص ۱۶۶.

۲-همان، ج ۳، ص ۱۷۸.

انمه سبعة = اسما و صفات اصلیه ذات حق را انمه سبعة می نامند که اسما و صفات دیگر مترتب و متفرع بر آنها است و آنها عبارتند از حیات، علم، قدرت ارادت، سمع، بصر و کلام^۱.

ابد = ابد یعنی همیشه و ابدی یعنی همیشگی. ابد عبارت از زمان غیرمتناهی است در طرف آینده و ابدی یعنی آنچه همیشگی بوده و فناپذیر است و ابدیات عقول مجرده اند.^۲

ابداع = هر موجودی که وجودش مسبوق به ماده و حرکت نباشد وجودش بر سبیل ابداع است.

ابداع در مقابل تکوین است و عبارت از تأسیس مالیس بشیء است.

و بالجمله صدور معلول از علت اول که صدور و معلولیت آن از جهت مجرد فاعلیت آن است بدون مشارکت جهت قابلیت معلول و افاضه وجود است بر ممکنات و ایجاد شیء غیر مسبوق به مادیت و مدت است «اصل الابداع هو وجود الباری و فیضه» و بلکه وجود عالم بر نحو وجود جمعی و جملی رشح فیض و مبدع ذات باری تعالی است که «انه ابداع الاشیاء علی الترتیب من العقل متهیة الی الهیولی»^۳.

ابدان اخروی = در تحت عنوان کلمه معاد و معاد جسمانی بیان خواهد شد که صدرا گوید: حشر اجساد به این معنی که انسان مادی جسمانی با همین جسد دنیوی که مرکب از ماده و صورت است و در معرض تحول و تغییر و تبدل و تبدیل است و متمکن در مکان و واقع در زمان بوده و او را عوارض و لواحق جسمیه و بالأخره محدود به حدود است محشور در آخرت نمی باشد.

بلکه ارواح و نفوس انسانی در ابدان دیگری که آنها را ابدان اخروی نامیده اند محشور می شوند او میان ابدان دنیوی و اخروی فروقی می گذارد که از جمله آن که:

تمام اجساد و ابدان در آخرت صاحب روح و حیات می باشند در صورتی که اجساد دنیوی بعضی ذوروح و حیاتند و بعضی دارای حیات و شعور نمی باشند.

و دیگر آن که اجساد اخروی حی بالذات اند و ابدان و اجساد دنیوی را حیات عارض و زاید

۱- رسائل، ملاصدرا، ص ۱۹۴

۲- همان، ص ۲۳۹.

۳- همان، صص ۴۶، ۱۸۷ و اسفار، ج ۱، سفر ۳، ص ۳۰۰ و ج ۲، سفر ۲، ص ۲۰۵.

بر آنها است و دیگر آن که اجساد و اجسام این عالم بر سبیل استعداد قابل نفوس اند و نفوس در آخرت فاعل اند بر سبیل ایجاب.

و آن که قوت در این عالم مقدم بر فعل است زماناً و فعل مقدم بر قوت است ذاتاً و در آخرت قوت مقدم است بر فعل ذاتاً و وجوداً.

و دیگر آن که فعل در این عالم اشرف از قوت است از جهت آن که غایت قوت است و در آخرت قوت اشرف از فعل است از جهت آن که فاعل آن است.

و دیگر آن که ابدان و اجرام اخروی غیر متناهی هستند بر حسب اعداد و تصورات نفوس و ادراکات آنها.

و دیگر آن که ابدان اخروی متوسط میان تجرد و تجسم اند و اکثر از لوازم و عوارض ابدان دنیوی را فاقدند.^۱

ان الابدان الاخرویه متوسطه بین العالمین جامعه للتجرد و التجسم مسلوب عنها کثیر من لوازم هذه الابدان الدنیویه فان البدن الاخروی کظل لازم للروح و حکایه و مثال له بل هما متحدان فی الوجود بخلاف هذه الابدان الفاسدة و ان الدار الاخرة و اشجارها و انهارها و غرفها و مساکنها و الابدان التي فيها کلها صور ادراکیه وجودها عین مدرکیته و محسوسیتها.^۲

ابصار - ابصار یعنی دیدن در چگونگی حصول ابصار و رؤیت اشیا میان حکما اختلاف و عقاید و انظار زیادی است.

ریاضیون گویند ابصار به واسطه خروج شعاع از بصر و وقوع آن بر مبصرات حاصل می شود.

طبیعون گویند ابصار به واسطه انطباع شبح مرئی در عضو جلدی حاصل می گردد.

اشراقیان گویند ابصار به واسطه شهود و مشاهده نفس صور خارجی را که قائم به ماده اند حاصل می گردد.

صدرا گوید ابصار به واسطه انشای نفس حاصل می گردد به این معنی که نفس بعد از حصول شرایط صور معلقه که قائم به آن است و حاضر نزد آن است در عالم نفس انشا می کند نه در این عالم و نسبت نفس به آن مانند نسبت فاعل منشیء فعل است و بالجمله در مورد شعاع گوید:^۳

واعلم أنَّ علم المناظر و المرايا فنٌ علیحدة اعتنی به کثیر من المحققین، و بنوا الکلام فیه علی خروج الشعاع بمعنی وقوعه من العین الی المرئی كما یقع من الشمس و القمر و سائر الأجسام النيرة علی ما یقابله علی هیأة شکل مخروط رأسه عند النیر و قاعدته عند ما یقابله، فهذا مما یتدعی الظنَّ بأنَّ الرؤیة بخروج الشعاع من البصر، و یكون المرئی هو ما یقع علیه الشعاع. و لکنَّا قد أقمنا البرهان علی أنَّ المحسوس لكل حاسة هو الصورة الإدراکیة المفارقة عن المادة لا الَّتی هی فی مادة جسمانیة؟ و مع ذلك لابدُّ فی الابصار من مقابلة البصر لما یقع صورته عند القوة المدركة و البصر کالنقطة، و مقابلة النقطة مع الجسم یوجب أن یتوهم بینهما شکل مخروط، و نحن لا ننکر أيضاً تحقق الشعاع من البصر الی المرئی صورته، لکن نقول: لابدُّ فی الرؤیة من حصول صورة المرئی للنفس، و جمیع ما ذکره أصحاب الشعاع غیر

۱- رساله عرشیه ضمیمه مشاعر، صص ۱۲۵-۱۲۶.

۲- همان و اسفار، ج ۲، سفر ۴، صص ۲۲۱-۲۲۲.

۳- اسفار، ج ۱، سفر ۱، صص ۳۰۰-۳۰۱.

مناف لما ذهبنا إليه و إن وافق رأيهم أيضاً، فإنَّ الموافقة بين المذهبين المتخالفين في كثير من اللوازم غير مستبعد.

كقولهم: إنَّ الشيء إذا بعد برى أصغر مما إذا قرب، لأنَّ المخروط يستدقُّ فيضيق زواياه التي عند الباصرة؛ و يضيق^١ لذلك الدائرة التي عند المبصر، و كلما ازداد... شيء بعداً ازدادت الزوايا ضيقاً، و الدائرة صغراً إلى أن ينتهي في البعد إلى حيث لا يمكن الإبصار.

و كقولهم: يرى الشيء في الماء أعظم منه في الهواء، لأنَّ الشعاع ينفذ في الهواء على استقامة، و أما في الماء فينعطف الشعاع إلى السهم و يتراكم من سطح الماء إلى المرئي فيرى المرئي أعظم، لأنَّ الزاوية التي بإزائه في الجليدية بحالها في العظم، و عظم المرئي تابع لعظم تلك الزاوية فيعضه^٢ ينفذ مستقيماً، و بعضه ينعطف على سطح الماء ثم ينفذ إلى المبصر فيرى في الامتداد الشعاعي النافذ مستقيماً و منعطفاً معاً من غير تمايز، و ذلك إذا قرب المرئي من سطح الماء. و أما إذا بعد فيرى في الموضعين لكون رؤيتهما بالامتدادين المتمايزين.

و كقولهم: إذا غمضنا إحدى العينين و نظرنا إلى القمر نراه قمرين، لأنَّ الامتداد الشعاعي الخارج منهما يتحرف عن المحاذاة، و يتقاطع سهماهما قبل الوصول إلى المرئي، فلا يلتقي طرفاهما على موضع واحد بل في موضعين فيرى المرئي اثنين. و هكذا في الأحوال، و إذا وضعنا السبابة والوسطى على العين مع اختلاف في الوضع و نظرنا إلى السراج فإننا نراه اثنين و إذا نظرنا إلى إحدى الخشبتيْن الدقيقتين...

در مورد فرضیه انطباع شیخ مرئی در وائی

گوید:

فزعم أصحاب الانطباع إنَّ شبح المبصر أول ما ينطبع في الرطوبة الجليدية، والإبصار ليس عندها و إلا لكان الواحد يرى الاثنين، كما إذا لمس شيء باليدين كان لمسین، و لكن كما أنَّ الصورة الخارجية يمتد منها في الوهم مخروط يستدقُّ إلى أن يقع زاوية وراء سطح الجليدية، كذلك الشبح الذي في الجليدية يتأدى منه بواسطة الروح المصبوب في العصبتيْن المجوفتيْن إلى ملتقاهما على هيئة مخروط؛ فيلتقي المخروطان و يتقاطعان هناك، و وراء الملتقى ليس روح مدرك فحيثئذ يتحد معهما صورة شبحية واحدة عند الروح الحامل للقوة الباصرة، فإن لم يتأدَّ الشبحان إلى موضع واحد بل ينتهي كل شبح عند جزء آخر من الروح الباصر فحيثئذ ينطبع من كل شبح ينفذ عن الجليدية صورة أخرى عليحدة فيرى الشيء الواحد شيئين.

و قال أصحاب الشعاع: هذا العذر فاسد، لأننا إذا تكلفنا الحول و نظرنا إلى الشيء نظر الأحوال نراه أيضاً اثنين كما يراه الأحوال، و نحن نعلم أنَّ عند تكلفنا الحول لا يبطل تركيب العصبتيْن في داخل الدماغ، فإنَّ التقائهما ليس على وجه يبطل و يعود متى شئنا. و أيضاً لو كان في مقابلنا شيان أحدهما قريب، و الآخر بعيد على سمت واحد لكن لا على وجه يعجب القريب البعيد، ثم نظرنا إلى الأقرب إلينا و جمعنا البصر عليه كأننا ننظر إلى غيره، و إنا نراه واحداً، و نرى الأبعد في هذه الحالة شيئين ولو نظرنا إلى الأبعد كذلك كان

١- افشار، ج ٨، ص ١٩١.

٢- همان.

الأمر بالعكس من ذلك.^۱

ابلیس - در مورد ابلیس و ماهیت آن بحث بسیار است و اصولاً بحث در ابلیس یک بحث کلامی است و اغلب مستند است به آیات و روایات و تفسیر قرآن مجید. ملاصدرا می‌گوید: ابلیس هر انسانی نفس او است در مقام متابعت هوای نفسانی و پیروی از شهوات مهلک و سلوک طریق وسواس و جحود و انکار و استکبار و اول کسی که راه ضلالت و گمراهی یشه کرد و طغیان کرد ابلیس بود که همین امر موجب رانده شدن از درگاه احدیت شد و سبب طرد و رجسم آن شد و او را خدای متعال، شیطان خواند.

«هو جوهر النطقی الشریر الحاصل من عالم الملكوت النفسانی» و از جهت ظلمانیت ردیه شأن او اغوا و گمراه کردن است و بالجمله نفوس در بدو خلقت ممتاز از نور و ظلمت‌اند و در شأن آن‌ها است که در سیل هدایت و راه خیر گام بردارند و هم در جهت ضلالت و وسوسه و اغوا.^۲

ابواب بهشت - گویند بهشت را هشت در و جهنم را هفت در است مستند این سخن روایات و آیات است در قرآن مجید اشاره به ابواب بهشت و همین طور ابواب جهنم شده است آن‌جا که می‌فرماید «والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام»^۳ و نیز می‌فرماید «لا تفتح لهم ابواب السماء ولا يدخلون الجنة»^۴ درباره ابواب دوزخ فرمایند «قل ادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها»^۵ و نیز آمده است «حتى ادخلوها فتحت ابوابها»^۶ و نیز می‌فرماید «لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم»^۷ این درهای مذکور در آیات شریفه عیناً

همان درهایی است که عارفان درباره درهای جنان گویند که هر یک را باطنی است و ظاهری باطن آن در بهشت و ظاهر آن در جهنم است. که می‌فرمایند «باطنه فيه الرحمة و ظاهره من قبله العذاب» هرگاه درهای جهنم مسدود شود درهای بهشت مفتوح گردد.

پاره‌ای از عارفان گویند آن درها حواس هفت‌گانه است یعنی: سمع، بصر، شمع، ذوق، لمس، خیال و فکر است و بعضی گفته‌اند درهای دوزخ عبارت از اخلاق مذمومه است مانند فکر، نفاق، کبر، حسد، حرص، طول امل و بخل و نظراتی دیگر:

ابواب الجنة هي التي اشار اليه تعالى في القرآن بقوله: والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام^۸ وقوله: لا تفتح لهم ابواب السماء ولا يدخلون الجنة^۹ و ابواب النيران هي المشار اليها بقوله: قيل ادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها^{۱۰} و قوله: حتى اذا جازوها فتحت ابوابها^{۱۱} وقوله: لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم^{۱۲} وهذه الابواب هي بعينها ابواب الجنان عند العرفاء، فان كلا منها فيه باطن و ظاهر، باطنه باب الجنة و

۱- امانت، ح ۸، ص ۱۹۵.

۲- رسائل، ملاصدرا، ص ۳۰۹.

۳- رعد / ۲۳.

۴- اعراف / ۴۰.

۵- رعد / ۷۲.

۶- همان / ۷۱.

۷- حجر / ۲۴.

۸- رعد ۲۳-۲۴.

۹- اعراف / ۴۰.

۱۰- رعد / ۷۲.

۱۱- همان / ۷۱.

۱۲- حجر / ۴۴.

ظاهره باب النيران، باطنه فيه الرحمة و ظاهره من قبله العذاب^۱ و اذا غلقت ابواب النيران فتحت ابواب الجنان، بل هي على شكل الباب الذي اذا فتح على موضع انسد عن موضع اخر، قعين غلقه لمنزل و عين فتحه لمنزل اخر الاباب القلب، فانه مغلق على اهل الحجاب، و هو الباب الثامن المختص باهل الجنة، لا يفتح لاهل النار.

ولكنهم اختلفوا في تعيينها، فقيل: هي الحواس السبع، و هي السمع والبصر والشم والذوق واللمس والخيال والفكر و قيل: هي الاخلاق الذميمة من الفكر والنفاق والكبر والحسد والحرص و طول الامل والبخل و غير ذلك مما لا يحصى، ولا شبهة في ان منشأ دخول الجحيم هو هذه الصفات، ولعل لها سبعة جوامع او سبعة ابواب هي ابواب الجحيم، و قيل: هي الاعضاء السبعة الظاهرة التي وقع التكليف بها، و باب القلب مطبوع عليه كما مر، و للنار على الافئدة اطلاع لادخول لغلق ذلك الباب، فهو كالجنة محفوف بالمكاره، فما ذكر الله من ابواب النار الا السبعة التي يدخل منها الناس و الجنان، و اما الباب المغلق الذي لا يدخل عليه احد هو في السور، فباطنه فيه الرحمة باقراره بربوبية الله و عبوديه نفسه، و محل الايمان والمعرفة، مرحوم سعيد في الدنيا و في الآخرة، ليس للعذاب والشقاء فيه مدخل، فباطن الجنان كالجنة حفت بالمكاره، و ظاهره من قبله العذاب، و هي النار التي تطلع على الافئدة.

و اما منازل جهنم و دركاتها و خوخاتها فعلى قياس ما مر ذكره في الجنان على السواء، و ليس في النار نار ميراث ولا نار اختصاص او تفضل، و انما نار اعمال فقط، فمنهم من عمرها بنفسه و عمله الذي هو قرينه، و من كان من اهل الجنة

بقي عمله الذي كان في الدنيا صورته في المكان من النار، والذي لو كان من اهلها صاحب العمل لكان فيه، فانه من ذلك المكان كان وجود ذلك العمل، و هو خلاف ما كلف به من فعل و ترك، فعاد الى وطنه كما عاد الجسم عند الموت الى المكان الذي خلق منها، و كل شيء يعود الى اصله و ان طالّت المدة، و يرى كل مؤمل ما امله، فانما نحن به وله، فما اخرجنا عنا ولا حللنا الابنا.^۲

و اما اسماء ابوابها السبعة فهي اسمائها المذكورة في القرآن: باب جهنم، و باب الجحيم، و باب السعير، و باب سقر، و باب لظى، و باب الحطمة، و باب سجين، و الباب المغلق هو الثامن الذي لا يفتح فهر الحجاب والسند.

و اما خوخاتها فهي شعب الكفر والفسوق، و كذا خوخات الجنة فهي شعب الايمان، فمن كان على ثقبه منها، فان له منها تجلياً بحسبها كائنه ما كانت، فمن عمل خيراً على اي وجه كان، فانه يراه و يجازي، و من عمل شراً فلا بد ان يراه، و قد يجازي به و قد يعفى عنه، و يبذل له بخير ان تاب عنه في الدنيا، والا فلا بد ان يبذل بما يقابله بما يقتضيه ندامته يوم يبعثون، و يرى الناس اعمالهم يوم القيامة من خير او شر كما نص عليه القرآن، فما كان يستوحش من المكلف عند رؤيته يعود له انس به، و يختلف الهيئات.

اتحاد عاقل و معقول - مسأله اتحاد بنا

وحدث عاقل و معقول يكي از مباحث مربوط به چگونگی حصول علم است. که فرض های

۱- حدید / ۱۳.

۲- مفاتیح الغیب، صص ۱۶۸-۱۶۹ و تفسیر ملاصدرا، ج ۲، ص ۱۵۱.

ارائه شده است که یکی از آن فرض‌ها اتحاد عاقل و معقول است.

اصل مسلم این است که انسان‌ها به اشیا بی‌آگاهی دارند و به اشیا بی‌هم آگاهی ندارند و بین این‌که آگاهی دارند و این‌که آگاهی ندارند فرق است بین آن‌چه می‌دانند و آن‌چه نمی‌دانند فرق است. پاره‌ای که بیش از اندازه شکاک بوده‌اند گفته‌اند آن‌چه را هم که می‌دانیم گمان ماست که می‌دانیم والا هیچ نمی‌دانیم و نمی‌دانیم که نمی‌دانیم و پاره‌ای گفته‌اند تنها یک اندازه از خواص ظاهری اشیا را می‌دانیم در سطح بسیار محدود و به‌کنه واقعیات و نیز به همه خواص و آثار ظاهری اشیا هم واقف نمی‌باشیم پس حدود علم ما همین است. بحث بر سر همین مسأله است که همین معرفت محدود ما از حقایق چگونه است قدما به‌طور مطلق گفته‌اند علم عبارت از حصول صورت‌های اشیا است در ذهن. بحث این است که این ذهن ما چگونه صورت‌های اشیا را گرفته است و در ذهن درآورده است و آیا ذهن واقعاً ظرف برای آن صورت‌ها است یعنی مثل ظرف آب، صورت‌ها در ذهن جای دارند و آیا ذهن ما مانند آینه است که این صورت‌ها در آن انعکاس یافته‌اند همان‌طور که صور محسوسات مبصره در آینه انعکاس پیدا می‌کنند و بر فرض انعکاس آیا این صورت‌ها در ذهن طبع می‌شوند و بالأخره قیام این صورت‌ها به ذهن به این وضع است که حال در ذهن اند و ذهن محل آن‌ها است و یا علم ما به نحوی دیگر است.

ملاصدرا و پاره‌ای از فلاسفه گویند این صورت‌ها قائم به ذهن اند لکن مانند قیام معلول به علت که قیام صدوری است و نه حلولی.

اساس حرف این‌ها این است که علم عبارت از حصول صورت‌ها در ذهن نیست و عبارت از حضور صورت‌ها است در ذهن و حال چگونه حاضر می‌شوند، در ذهن، ذهن خودش نمونه‌برداری کرده می‌سازد و اصولاً ذهن خودش خلاق است و خلیفه خداست، دلیل بر این امر این است که اشیا بی‌هم که وجود عینی ندارند ذهن خلق می‌کند.

معلوم بالذات. ملاصدرا و پاره‌ای دیگر از فلاسفه می‌گویند اصولاً معلومات ما در خارج از ذهن نمی‌باشند، موجودات عینی برای خود وجودی دارند فی نفس الامر که ما نمی‌دانیم چیست و چگونه است. ما به آن‌چه متصور ماست علم داریم و معلوم ما اولاً و بالذات همان صورت‌های علمی است.

حال اگر این صورت‌های علمی با خارج مطابق بود که علم ما درست و صادق است و اگر مطابق نبود فریب است و کاذب است پس معلوم ما صورت‌های ذهنی ما است حال به هر طریق که حاصل و یا حاضر شده باشند و علم ما هم همان صورت‌ها است چون علم عبارت از ادراک نفس است و مدرکات نفس به جز آن صورت‌ها چیز دیگری نیست و آن صورت‌ها جلوه‌های نفس ماست پس عالم نفس ماست و معلوم هم نفس ماست و علم هم نفس ماست البته معلوم به واسطه اشیاء اعیان خارجی است. این روح ماجر است.

و ملاصدرا مُمَاشات می‌کند که می‌گوید: می‌دانیم که به اشیا عینی همان‌طور که در عین اند و خارج از ذهن اند علم داریم و خواص اشیا را درک می‌کنیم به هر حال پس از بحث بسیار و نقل اقوال در باب این‌که صورت اشیا خارجی

حاصل در ذهن می‌شوند و یا حاضر می‌شوند و یا اشباح آن‌ها در ذهن طبع می‌شود و یا این‌که عین اشیا با ماهیت‌شان در ذهن حاصل می‌شود و اقوالی دیگر سرانجام مآله اتحاد عاقل و عقل و معقول را مطرح کرده است و گوید:^۱ این مسأله که نفس عاقل صور اشیا می‌شود است از دشوارترین مسائل حکمت است که تا زمان ما هیچ‌یک از علمای اسلام به درستی در نیافته‌اند و دشواری مسأله علم را از این‌رو می‌داند که چگونه باید توجیه کرد که علم به جواهر جوهر باشد و علم به اعراض اعراض باشد. و می‌گوید: در کتب فلسفیه مانند شفا و نجات و اشارات و عیون الحکمه و غیره چیزی که تشنگان را سیراب و مریض‌ها را شفا دهد نیافتیم و استادان فلسفه مانند شیخ و بهمنیار و پیروان آن و شیخ اشراق چیزی قابل اعتماد نگفته‌اند و ما به مانند موارد دشوار دیگر به ذات خداوند متوسل شدیم و او حلال مشکل ما بود و به یاری حق دریافتیم که صور اشیا دو گونه اند یکی صورت‌های مادی که قوام آن‌ها به ماده است و دارای وضع و مکان و غیره است و دیگر صور مجرد از ماده و وضع و مکان به صورت تجرید کامل یا ناقص یعنی صور معقوله و متخیله و دریافتیم که صورت‌هایی که در ماده‌اند با وضع و مکان خاص معقول واقع نمی‌شوند (یعنی با قید این‌که در ماده‌اند) پس باید تجرید شوند تا صالح شوند که معلوم واقع شوند.

و همه حکما قبول دارند که وجود صور معقوله در ذهن عین وجود آن‌ها است برای عاقل و به عبارت دیگر صور معقوله بالفعل موقعی صور معقوله نامیده می‌شوند که وجود عقلی و ذهنی پیدا کرده باشند و عنوان صور

معقوله موقعی درست است که معقول شده باشند پس وجود آن‌ها فی‌نفسه و وجود آن‌ها برای عاقل‌شان یکی است و اتحاد عاقل و معقول همین است یعنی صور معقوله و نفس عاقله آن‌ها یک وجود دارند، نه دو وجود.

وی در باب کلیه ادراکات، متوهمات، متخیلات، ادراکات حسی قایل به اتحاد است. اتحاد صور خیالی با خیال، محسوس با حاسه، و همیات با وهم و غیره. با این فرض ملاصدرا مآله را به این صورت حل کرده است که عاقل و معقول و عقل هر سه یک وجودند دارای سه جلوه. مثلاً در علم نفس به خودش قطعاً معلوم نفس است، عالم چیست، فرض این است که نفس عالم به خودش باشد پس عالم هم نفس است، علم چیست، علم هم در این مورد نسبت نفس به نفس است پس در این مورد علم، عالم و معلوم یک موجود است حال در باب صور معلومه هم گوییم صور معلومه همان شئون نفس است چون نفس ظرف نیست که صورت‌ها در آن جایگزین شده باشند پس صور علمیه همان شئون نفس است که معلوم است، پس معلوم نفس است. و عالم هم نفس است که به شئون خود علم دارد و علم هم همان نسبت نفس است به شئون خود پس علم و عالم و معلوم نفس است.^۲

وی در باب احساس، خیال و غیره هم قایل به اتحاد صور محسوسه با حاسه و صور خیالی با خیالات، نهایت سیر انسان در جهت کمال علمی و عملی این است که جهانی عقلی گردد که در

۱- اسفار، ج ۳، سفر ۱، صص ۳۱۰ به بعد.

۲- همان، ج ۳، سفر ۱، صص ۳۱۴-۳۱۶.

جلب منافع و دفع مضار و بالأخره حصول تصورات و تصدیقات مستکثر اولیه در اثر اختلاف و تکثر آلات حسّی است و حصول تصوّرات و تصدیقات اولیه ناشی از امتزاج علوم اولیه است.^۳

علم دارای اقسامی است:

۱- علم واجب به ذات خود که عین ذات او است.

۲- علم ممکن به ذات خود که بر چند نوع است. الف: علمی که عرض است و شامل همه علوم مکتسبه است که قائم به ذهن اند. و علم به جواهر که جوهرند.

۳- علم فعلی که علم خداوند است به غیر ذات خود که موجب وجود موجودات است.

۴- علم انفعالی مانند علم ممکنات به امور که به انفعال ذات آن‌ها است.

۵- علمی که نه فعلی است و نه انفعالی که علم نفوس به ذات خود باشد.^۴

اشاره شد که ملاصدرا جهت اتحاد هر دو متحدی را وجود می‌داند اعم از آن‌که از نوع اتحاد بالذات باشد مانند اتحاد انسان به وجود (انسان و وجود اتحاد دارند) یا اتحاد انسان با حیوان و یا از نوع اتحاد بالعرض باشد مانند انسان با ایض. زیرا جهت اتحاد انسان و وجود نفس وجود است. و جهت اتحاد بین انسان و ایض عبارت از وجود منسوب به انسان بالذات و منسوب به ایض بالعرض است و تردیدی

آن همه موجودات عقلی و معانی جمع باشند.^۱ پس هر نفسی که صور عقلیه را ادراک می‌کند با عقل فعال متحد می‌شود به نحو اتحاد عقلی و چون همه معانی در عقل فعال موجود است به وجود واحد، عقل انسان در هنگام اتصال به آن می‌تواند هر چه خواست دریابد.

ملاصدرا گوید بحث اصلی این است که شیء چگونه به ذات خود عالم می‌شود و فرض این‌که علم از مقوله اضافه باشد، اضافه بین دو امر است و بین نفس و خود او دوئیت وجود ندارد و نتیجه گرفته است که علم عبارت از وجود شیء است برای شیء بالفعل و بلکه علم عبارت از وجود مجرد از ماده است حال لنفسه باشد و یا برای چیز دیگر.

وی انواع ادراکات را چهار نوع می‌داند: ۱- حسّی ۲- تخیلی ۳- وهمی ۴- عقلی.

در همه ادراکات قایل به اتحاد مُذَرِّیک با مدرک است. ادراکات حسّی شرطش حضور ماده و عوارض آن به نزد مدرک حسّی است و تأثیر آن در حاسه به نوعی از تجرید ناقص است و ادراکات خیالی در مرتبه بعد از ادراکات حسّی است که تجرید در مدرکات آن کامل‌تر است و ادراکات وهمی کلاً مربوط به معانی است و تعقل عبارت از ادراک امور کامل التجرید است. عقل مراتب دارد، بالقوه یا بالملکه، بالفعل و بالمستفاد، نفس در مرتبه کمال به عقل فعال اتصال می‌یابد و معلومات را از عقل فعال دریافت می‌کند.^۲

وی بر آن است که حواس گوناگون آدمی در حکم جوایس اخبارند که اخبار را به آگاهی نفس می‌رسانند و تکثر احساسات جزئی به واسطه اختلاف حرکات بدنی است در جهت

۱- اسفار، ج ۳، سفر ۱، ص ۳۳۹.

۲- همان، ص ۳۳۷.

۳- همان، ص ۳۸۲.

۴- همان، ج ۳، سفر ۱، ص ۳۸۳.

نیست که هر دو متحدی موجود به دو وجود نمی‌باشد و ممکن نیست که موجود به دو وجود باشند والا اتحادی بین آن دو نخواهد بود و بلکه معنی اتحاد این است که هر دو موجود به یک وجود باشند و به عبارت دیگر یک وجود منسوب به هر دو باشد و بنابراین در هر دو متحدی یکی از آن دو و یا هر دو انتزاعی می‌باشند و جهت اتحاد آنها وجود است که امر عینی حقیقی است پس همهٔ امور متجدده اتحاد آنها به وجود است و مفاهیم که همان ماهیات آنها باشد اعتباری است.^۱

و می‌گوید:

همان‌طور که موجودیت وجود بذاته دوئیت ذات را ایجاب نمی‌کند و موجب دوئیت در حیثیت ذات هم نمی‌شود مگر به مجرد اعتبار همان‌طور هم معقولیت آن بذاته موجب مغایرت در ذات نمی‌شود و محض اضافه «کون الذات المجردة» عاقل نفس خود، موجب تکثر نمی‌گردد نه در خارج و نه در ذهن زیرا آن اضافه از اعتبارات عقل است به قیاس به عاقلیت شیء غیر خود را و در حقیقت اضافه امر غیر واقعی است و آنچه واقع است ذات بسیط غیر محتجب از ذات خود می‌باشد.

و نفس هرگاه چیزی را تعقل کند عین صورت عقلی می‌شود و بیان خواهد شد که هر موجود معقولی خود نیز عاقل است و از این جهت کلیهٔ صور ادراکیه خواه معقول باشند و خواه محسوس متحدالوجودند با مدرک خود.

عقل و تعقل نوعی از وجودند و وجود با ماهیت متحد است پس علم با معلوم متحدند و اصولاً اثبات بساطت عقل ممکن نیست مگر بنابر قول به اتحاد عاقل و معقول زیرا اگر دوئیت

واثنیت در کار باشد بساطت بی‌معنی است و عقل در عین بساطت و وحدت «کل الاشياء» است و این ممکن نشود مگر به اتحاد عاقل و معقول^۲ هر صورت مجردی اعم از آن که مجرد بالذات باشد و یا به واسطهٔ تجرید مجرد شده باشد معقول فی‌ذاته است و هر معقول بالذات و بالفعلی را عاقل بالذات و بالفعلی لازم است و معقول بالفعل بدون عاقل بالفعل تصور نمی‌شود پس هر مجردی عاقل ذات خود است و در عین حال معقول بالذات است.

والعلم هو الوجود المجرد عن المادة عندنا فهذه الوجود كما انه موجود لذاته كذلك معقول لذاته و كما ان موجودية الوجود لذاته لا توجب اثنية في الذات ولا في حثية الذات الا بمجرد الاعتبار فكذلك معقوليته لذاته لا يوجب مغايرة في الذات.^۳

و دیگر آن که هر مجردی همان‌طور که درست است که مدرک غیر خود باشد واجب است که مدرک ذات خود باشد به حکم آن که هر موجودی که مجرد از ماده و لواحق ماده است کلیهٔ امور ممکنه الحصول برای آن باید بالفعل برای آن حاصل باشد از جهت آن که در معرض فعل و انفعال و قوت و تأثیر و تأثر مادی جسمانی نیست پس ممکن المعقولیت آن منفک از معقول بودن آن بالفعل نمی‌باشد و آنچه ممکن است معقول آن باشد بالفعل معقول آن است.

و دیگر آن که به حکم تضایف معقول بالفعل

۱- اسفار، ج ۳، سفر ۱، صص ۳۱۲-۳۳۵.

۲- همان، ج ۱، صص ۱۷۵، ۲۸۳.

۳- همان، ص ۳۲۵.

ثابت و حاصل نمی‌شود مگر برای عاقل بالفعل همان‌طور که عاقل بالقوه را معقول بالقوه است ماحصل کلام.

تمام موجودات را صورتی است جسمانی که هرگاه در خارج یعنی در موارد خارجی جسمانی باشند صور نوعیه مادیه جسمانی‌اند و صور معقوله آن‌ها که در عالم عقل‌اند متحد با جوهر عقلی‌اند به نحو اتحاد خاص نه مانند اتحاد صور خارجی یا مواردی که موضوع و محل آن‌ها نیست بلکه به نحو اتحاد اعلی و برتر و اشرف.^۱

فلکل منها صورة جسمانية اذا وجدت في الخارج اعني في المواد الجسمانية كانت صورة نوع مادی و اذا وجد المعقول منها في عالم العقل كان متحداً بجوهر عقلی - لان التعقل اما عبارة عن حصول الصورة المعقول للعاقل و حلولها فيه كما هو المشهور و عليه الجمهور و اما باتحادها مع الجوهر العاقل كما هو عندنا.^۲

و همان‌طور که مفهومات متغایره گاه در وجود و حقیقت متحدند و وجود واحد ممکن است مصداق مفاهیم متعدده متکثره باشد و همه آن‌ها متحد در وجود باشند ولو آن‌که در موردی دیگر موجود به وجودات متعدده باشند در خارج و یا به جهات مختلفه در ذهن.

پس ذات مجرد بسیط، چون مجرد از موضوع است مصداق مفهوم جوهر است و از آن جهت که صورت مجرد ماده است مصداق مفهوم عقل است و چون خود بذاته صورت عقلیه است مصداق مفهوم معقول است و چون موجود بالذات است مصداق مفهوم عاقل است توضیح آن‌که:

اتحاد بر سه نوع است یکی آن‌که دو وجود

که برای دو چیز است یک چیز شود. دوم آن‌که مفهومی از مفهومات یا ماهیتی از ماهیات عین مفهوم یا ماهیت دیگری شود که مغایر با آن است به نحوی که «آن آن» شود از باب حمل اولی ذاتی این نوع اتحاد مانند نوع اول محال است زیرا نه ذوات مختلفه ممکن است یک ذات شوند و نه مہیات و مفهومات مختلفه یک ماهیت و یا مفهوم شوند.

سوم آن‌که موجود واحدی مصداق مفهوم عقلی و ماهیت کلی واقع شود بعد از آن‌که مصداق مفاهیم متعدد نبوده است و به واسطه استکمال وجودی مصداق مفاهیم متعدد شده است و این نوع از اتحاد محال نیست و بلکه واقع است زیرا تمام معانی معقوله که به طور متفرق در جمادات و نباتات و حیوانات هستند به طور وجود جمعی در انسان‌اند و در مورد اتحاد عاقل و معقول هم یک چیز است که مفاهیم متعدده بر آن مصداق واحد صادق است و یک وجود است که هم عقل است هم عاقل و هم معقول و همان‌طور که وجود متطور به اطوار مختلف می‌شود و در عین حال امر واحد بسیط است نفس هم متطور به اطوار و صور مختلف می‌شود و در عین حال یک امر مجرد بسط است که گاه متشکل به شکل شجر می‌شود و گاه حجر و گاه غیر آن پس همان عقل است که عاقل ذات خود است و هم معقول است ذات خود را متطور به اطوار و صور، و همان نفس است که مبصر و مبصر و سامع و مسموع است و تجلی آن در بصر ابصار است و در سمع مسموع است

۱- اسفار، ج ۲، ص ۲۲۷ و رساله عرشیه، ص ۱۲۲.

۲- همان، ج ۳، صص ۳۲، ۳۳۹.

و بالجمله کلیه مدرکات با مدرک متحدند و آن‌ها با نفس متحدند و نفس متطور و متشأن و متصور به همه است.^۱

۱- فان الوجود العقلي الصرف المجرد عن المواد و علاقتها لا يمكن ثبوتها لثنى الاوله في ذاته مثل هذا الوجود بان يكون عقلا و معقولا بالفعل فالمعقول بالفعل لا يثبت الا لمعقول بالفعل.

اتحاد مدرک و مدرک = ملاصدرا به طور کلی قایل به اتحاد مدرک با مدرک است در تمام انواع ادراکات و گوید: معقول بما هو معقول وجودش فی نفسه و وجودش برای عاقلش و نیز معقولیتش یک چیز است و همان‌طور محسوس بما هو محسوس وجودش فی نفسه و وجودش برای حاش و نیز محسوسیتش یک چیز است.

ملاصدرا گوید: نفس در عین وحدت کل قوی است، سمع و سمیع، بصیر و... همه کار نفس است.

و به عبارت دیگر این نفس است که هم بصر را و هم آنچه به آن دید انجام می‌شود و هم ابصار هر سه را ادراک می‌کند و بلکه این نفس است که هم بصر است و هم مبصر و هم ما به الابصار و هم ابصار است و این نفس است که سمع، مسموع و سماع را ادراک می‌کند و بلکه این نفس است که فی وحدتها کل القوی باتوجه به این مقدمات گوییم:

اگر صورت معقول استوار به ذات خود باشد قهراً لذاته موجود خواهد بود و در نتیجه معقول لذاته خواهد بود (چون هر مجردی عاقل و معقول لذاته است).

ملاصدرا گوید جسم و جسمانی نتواند که

مدرک ذات خود باشد زیرا ماده حجاب است و مرجع رفع حجاب تأکد و شدت وجود است و نفس چون مجرد است عاقل ذات خود می‌باشد. اشراقیان نیز نفوس را مدرک ذات خود می‌دانند و گویند: تعقل عبارت از عد حجاب یا عدم غیبت است از ذات مجرد و نفس چون مجرد است و غایب از ذات خود نیست پس مدرک ذات خود است و چون عاقل ذات خود است، معقول ذات خود است و معنی اتحاد عاقل و معقول این است، و همین‌طور معنی اتحاد ادراک و مدرک و مدرک.

ملاصدرا می‌گوید همین‌طور است اگر صورت محسوس فرض شود که مجرد است و قائم به ذات خود، در این صورت محسوس لذاته خواهد بود و وجود او لذاته نفس محسوسیت لذاته او خواهد بود پس حاش و محسوس خواهد شد و از این بیان روشن شد که اجسام طبیعی وجوداً مشوب باعدام و ظلمات‌اند فی نفسه و محفوف به غواشی خارجی و همین امور مانع معلومیت آن‌ها است زیرا نحوه وجود آن‌ها فی نفسه مانع از تعلق علم است به آن‌ها.

اتصاف = عبارت است از نسبت میان دو چیز متغایر است به حسب وجود در ظرف اتصاف و ناچار در ظرف اتصاف باید دو امر موجود باشد تا نسبت مذکور محقق شود نهایت آن‌که اشیا در موجودیت متفاوت‌اند و هر یک را حظی خاص از وجود است و هر صفتی از صفات را مرتبتی خاص از وجود است که منشأ آثار مخصوص است حتی اضافات و اعدام و ملکات و قوی و استعدادات که آن‌ها را نیز

حظوظ ضعیفی است که اتصاف به آن‌ها ممکن نیست مگر بعد از وجود آن‌ها برای موصوفات خود.^۱

این مسأله را از این جهت مطرح کرده‌اند که معلوم شود که اتصاف وجود به ماهیت از چه نوع اتصافی است و عروض وجود بر ماهیت چگونه است و بنا بر قاعده فرعی که «ثبوت شیء لشیء او اتصاف به او عروضه له متفرع علی وجود المثبت له والموصوف والمعروض له» باشد چگونه وجود وصف و عارض بر ماهیت است در حال که ماهیت را قبل از وجود تقرری نیست.^۲

در مقام حل این اشکال آرا و عقایدی چند اظهار شده است که بعضی براساس تصرف در قاعده فرعی است و بعضی بر مبنای تأویل و تغییر قاعده و بالأخره تصرف در نحوه اتصاف است.

والحق ان الاتصاف نسبة بین شیئین متغیرین بحسب الوجود فی ظرف الاتصاف.

صدرا گوید عارض بر دو قسم است یکی عارض ماهیت و دیگری عارض وجود، قسم اول مانند عروض فصل بر جنس و تشخیص بر نوع و قسم دوم عروض سواد بر جسم و فوقیت بر سما.

خاصیت اول آن که معروض به واسطه عارض موجود می‌شود نه قبل از آن و خاصیت دوم عکس اول است.^۳

و عروض وجود بر ماهیت از قبیل قسم اول است که معروض آن نفس ماهیت است «من حیث هی می» که به آن وجود موجود می‌شود نه قبل از آن و به واسطه عروض آن وجود حصه‌ای از وجود می‌شود نه شیء دیگر و بلکه وجود

عین تشخیص است و بالجمله ان العارض علی ضربین عارض الوجود و عارض الماهیه، مثال الثانی عروض الفصل للجنس و عروض الشخص للنوع و مثال الاول عروض السواد للجسم و عروض الفوقیه للسماء و خاصیه الثانی ان المعروض یصیر بالعارض موجوداً بالفعل لاقبله... و خاصیه الاول عکس ذالک فان السواد العارض لزید مثلاً یصیر به موجوداً ولا یصیر زید به موجوداً.^۴

و بالجمله اتصاف ماهیت به وجود، اتصاف به ثبوت آن است نه به ثبوت چیزی دیگری برای آن و ثبوت وجود برای آن عبارت از ثبوت نفس آن است نه به ثبوت چیزی دیگر برای آن.

اتصال - اتصال به معنی التیام و پیوستن و ارتباط و «ما یصل بین شیئین» و از نظر مفهوم فلسفی عبارت از نحوه وجود شیء است به وجهی که ممکن باشد فرض اجزای مشترک در حدود برای آن و «حد» مشترک میان دو جزء آن به وصفی باشد که در عین آن که نهایت یک طرف است بدایت طرف دیگر باشد.

صدرا گوید اتصال عبارت از امتداد جوهری است و مرادف با امتداد و از فصول کم است.^۵

الاتصال الذی هو به معنی الامتداد الجوهری ونحن لانسلم فی الجسم الا الاتصال الذی قیل انه من فصول الكم.^۶

اتصال بر دو معنی است یکی اتصال حقیقی

۱- اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۳۳۶.

۲- همان.

۳- رسائل، ملاصدرا، ص ۱۱۴.

۴- اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۳۳۶.

۵- رسائل، ملاصدرا، ص ۱۱۵.

۶- اسفار، ج ۲، سفر ۲، صص ۱۹-۲۱.

و دیگری اتصال به قیاس به چیزی دیگر.

اتصال حقیقی نیز به دو معنی است یکی «کون الشی» در مرتبت ذات و حد ماهیت خود. صالح برای آن که متزع شود از آن امتدادات سه گانه متقاطع به طور مطلق و بدون تعیین مرتبتی از کمیت و از این جهت میان متصل و متصل دیگر فرقی نیست و مماثلت و مساواتی در قدر و اندازه آن ها نیست و متصل به این معنی جزئی از متصل دیگر نیست و مشارک و عاد و معد و دو جذر و محذور و مابین و اقل و اکثر او هم نیست و بلکه متصل به این معنی فصل مقوم جوهر بوده و فی حد نفسه برای جسم ثابت است.

معنی دیگر، بودن چیزی است به نحوی که میان اجزای متخالفة الاوضاع موهومه آن حدود مشترکی یافت شود که هر یک نهایت بعضی و بدایت بعضی دیگر باشد و از خواص متصل به این معنی قبول انقسام بلانهایت است و تمام کمیات «جز عدد» مقوم به آن می باشند اعم از کمیات قاره یا غیره قاره و از فصول کمیات است.

و بالجمله یکی از دو معنی متصل و اتصال حقیقی فصل جوهر است و دیگری فصل کم است.

و به عبارت دیگر نفس اتصال در جهات به طور مطلق مقوم جسم و جزء حد آن است و اما مقدار آن اتصال قسمی از انواع کم می باشد.

اتصال به معنی دوم که صفت اضافی است نیز بر دو معنی است یکی بودن مقدار یا امر ذی مقدار است به نحوی که متحدالنهايت باشد با دیگری که مثل آن باشد اعم از آن که هر دو موجود باشند یا موهوم و گفته می شود که یکی

متصل به دیگری است.

قسم دوم بودن جسم است به نحوی که متحرک شود به حرکت جسمی دیگر و گفته شود که یکی متصل به دیگری است معنی اول از عوارض کم متصل است و معنی دوم از عوارض کم منفصل است مانند اتصال دو خط زاویه و یا اتصال بعضی از اعضا به بعضی دیگر.^۱

اتصال امتدادی - منظور صورت جسمیه است.^۲

اتصال به عقل فعال - اهل ذوق در باب اطلاع و آگاهی نفوس انسانی گویند: نفوس انسانی پس از کمال علم و عمل به عقل فعال می پیوندند و از حقایق مرتسم در عقل فعال آگاه می شوند و هر اندازه کمال آن ها زیادتیر شود پیوند به عقل فعال و در نتیجه آگاهی آن ها از حقایق زیادتیر می شود.

ملاصدرا کسانی را که این قول را باطل می دانند مورد نقادی قرار داده است و خود مسأله را توجیه عقلی و ذوقی می کند و گوید:^۳ نفوس انسانی موقعی که اموری را ادراک می کنند، عین صورت عقلی مدرک می شوند.

از شأن نفوس انسان این است که بتواند همه حقایق را ادراک کند و متحد با آن ها گردد و نیز از شأن نفوس آدمی این است که به صورت جهانی عقلی درآید مشابه با جهان عینی که در آن صورت هر موجودی اعم از عقلی و جسمی وجود یابد و بیان شد که وحدت معانی عقلی از نوع وحدات معمول نیست و اصولاً تعدد در

۱- اسفار، ج ۳، ص ۱۵۳.

۲- همان، ج ۲، سفر ۳، ص ۲۸۹.

۳- همان، ج ۳، سفر ۱، صص ۳۳۷-۳۳۹.

معانی عقلی بدان معنی که در امور جسمانی است، نیست.

و مثلاً فرس عقلی موجود در عقل فعال و فرس عقلی موجود در نفس انسان آن‌گاه که نفس به مرتبه عقل بالفعل رسیده باشد از جهت معنی تعدد آن‌ها ممکن نیست پس آنچه در نفس انسان است و آنچه در عقل فعال است یکی است و گفته شد که نفس با تمام صور خود یعنی مدرکات خود متحد می‌شود (اتحاد عاقل و معقول) پس در نتیجه نفس که متصل به عقل فعال شود متحد با آن می‌شود و هر صورتی عقلی که نفس ادراک کند با عقل فعال یکی خواهد بود.

اتفاق - مراد از بخت و صدفه و اتفاق که در کلمات فلاسفه دیده می‌شود این است که موجودات و حوادث و اشیای این جهان تابع علل و اسباب خاصی نباشند.

صدرا گوید ذیمقراطیس گمان کرده است که وجود عالم بر قاعده و نظام معین و تابع علل و اسباب خاص و متوجه به غایت و هدف مشخص نبوده و بلکه جهان وجود بر حسب اتفاق و صدفه به وجود آمده است.^۱

مبادی عالم، اجزا و جواهر فردند که در خلأ پراکنده‌اند و متشاکله الطبیاع و مختلفة الاشکال اند و دائماً از سویی به سویی در حرکت‌اند و بر حسب اتفاق و صدفه جمله‌ای از آن‌ها تصادم و برخورد کرده و ضمیمه شده و از اجتماع آن‌ها هیأت و اوضاع مخصوصی پدید آمده و جهان طبیعت موجود شده است.

و بنابراین ممکن است هر آن از اجتماع و برخورد جمله از اتم‌ها جهان جسمانی دیگری به وجود آید و از این جهت کرات و عوالم

نامتناهی هستند.

ذیمقراطیس در عین حال که وجود جهان بزرگ جسمانی را مستند به اتفاق و صدفه کرده است وجود و حدوث موالید را در این عالم تابع علل خاصی می‌دانسته است.

صدرا بعد از ذکر عقاید آنان و نقض و جرح آن‌ها گوید «و کان هذا الفيلسوف انما انكر العلة الغائية في فعل الواجب لا غير».

این نظر که تنها ذیمقراطیس قایل به بخت و اتفاق بوده است نمی‌تواند درست باشد زیرا همه کسانی که خلقت را مستند به علت نکرده‌اند و در حقیقت طبیعی مذهب بوده‌اند و نیروی خالق و حاکم بر جهانی وجود را قبول نداشته‌اند بر آن بودند که کون و فساد موجودات بر حسب تصادف و اتفاق است و معلول علتی نیست. اهل ادیان و شرایع و در تمدن اسلامی همه متکلمان و فلاسفه الهی این نظر را مردود می‌دانند، قسمت اعظم مباحث عقلی مربوط به اثبات صانع و اوصاف و اسمای او است و در واقع رد بر این نظر است.^۲

اثبات ذات - یکی از مسائل مُعْضَل به نزد فلاسفه اثبات ذات است که هر کس در مقام ایراد برهان برای اثبات ذات خداوند راهی را پیموده است.^۳

ملاصدرا می‌گوید راه اثبات ذات واجب الوجود بسیار است زیرا که ذات او ذو فضایل و جهات بسیار است که «ولکل جهة هومولیه» و لکن در این بین پاره از طُرُق اشرف

۱- اسفار، ج ۲، سفر ۱، صص ۲۵۳-۲۵۵.

۲- همان، صص ۲۵۳-۲۵۶.

۳- همان، ج ۱، سفر ۳، صص ۱۲-۲۹.

همان‌طور که در افراد ماهیت نوعی و غایت کمال افراد وجود، مرتبه‌ای است که اتم و اکمل از آن نیست و آن متعلق به غیر نمی‌باشد و کامل‌تر از آن حتی تصوّر هم نتوان کرد، و هر ناقصی در تکمیل نیاز به غیر دارد و قبلاً بیان شده است که همواره تمام قبل از نقص و فعل قبل از قوت و وجود قبل از عدم است و بیان شد که تمام چیزی عبارت از اصل چیز است با چیزی اضافه، با این مقدمه گوییم وجود یا وجودی است که بی‌نیاز از غیر است لذاته و یا لذاته نیازمند به غیر است.

نخست وجود واجب‌الوجود است که صرف‌الوجود است که اتم و اکمل از او وجودی نیست، مشوب به عدم هم نیست چون صرف‌الوجود و وجود صرف است.

و دوم وجود غیرذات حق راگویند که شامل افعال و آثار او است و قوامی برای سوای ذات حق نیست مگر به ذات حق، زیرا حقیقت وجود را نقص نیست و لحوق نقایص از جهات معلولیت است یعنی به وجودات ممکنه و معلوله که مراتب نازل وجودند عارض می‌شود و معلول نتواند از لحاظ وجود در مرتبه علت خود باشد.

ملاصدرا می‌گوید حقیقت وجود امری است بسیط غیرذی‌ماهیت و مقوم و محدودی ندارد و حقیقت وجود این چنین، ذات حق تعالی است که بالذات مقتضی کمال اتم است و شدت و کمال او را نهایت نیست و هر مرتبه دیگر وجود نازل‌تر از مرتبه حقیقت وجود است و بالجمله وجود دارای مراتب است رأس قاعده مرتبه اکمل و اتم و اشد قرار دارد که از لحاظ کمال و شدت و تمامیت فوق‌الایتناهی است و

و انور از طرق دیگر است و استوارتر و اشد براهین برای اثبات ذات برهانی است که حد وسط نداشته باشد و بنابراین در این‌گونه براهین طریق به مقصود عین مقصود است. از جمله این براهین برهان صدیقان است که از ذات به ذات شاهد آورند «یا من دُلْ بذاته علی ذاته» و از ذات متعال بر صفات او و از صفات به افعال، و کسانی دیگر، براهین دیگر، طبعیان نوعی برهان آورند و متکلمان نوعی دیگر دلیل بر شناخت ذات و صفات او آورند. لکن اهم براهین همان برهان صدیقان است که خداوند می‌فرماید «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى» و باز می‌فرماید «وَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنْ عَلَّمَ كَلِمًا شَشْنً شَهِيدًا» ربانیون به وجود پنگرند و دریابند که وجود اصل هر چیزی است.

و سپس به این معنی رسیده‌اند که اصل حقیقت وجود، وجود واجب‌الوجود است و امکان و حاجت و معلولیت و غیره که عارض و لاحق بر وجود می‌شوند نه از جهت حقیقت وجود بماهی حقیقت وجود است و بلکه عروض و لحوق آن‌ها از جهات نقایص و اعدام است که خارج از اصل حقیقت وجود است.

و پس از آن با بررسی لوازم وجود مانند امکان و وجوب و غیره و از طریق مطالعه و تحقیق آن‌ها به توحید ذات و صفات او رسند و از صفات او به چگونگی افعالش و آثارش ره یابند و این طریقه، راه انبیا است که فرمودند «قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ» و تقریر این برهان این است: همان‌طور که گفته شد وجود حقیقت عینی واحد بسیط است که بین افراد آن اختلاف نیست لذاته و اگر تفاوتی هست به کمال و نقص و شدت و ضعف و به امور زایده است

الى المخصصات. والمخصصات معلولة مفتقرة الى المحال، والنفوس ايضاً مفتقرة الى الابدان وليس كل منهما مرجحاً للاخر والا، لزم تقدم الشيء على نفسه ولا يوجد جسم من جسم، لما مر من ان التأثير الجسماني بمشاركة الوضع، والوضع بين المؤثر والمتأثر لا يتحقق الا بعد وجودهما، ولان الاجسام لا يذهب الى غير النهاية لبراهين تناهي الابعاد.

وللطبيين مسلك آخر يبتني على معرفة النفس، وهو شريف جداً لكنه دون مسلك «الصديقين» الذي مر ذكره. ووجه ذلك ان السالك هيناعين الطريق وفي الاول المسلك اليه عين السبيل فهو اشرف.

تقريره ان النفس الانسانية مجردة عن الاجسام حادثة بما هي نفس مع حدوث اليدن لامتناع التمايز اولا بدون الابدان واستحالة التناسخ كما سيجيء. فهي ممكنة مفتقرة في وجودها الى سبب غير جسم ولا جسماني.^۱

پس وجود متعلق و متقوم به غير مستدعي و مستلزم اين است كه مقوم او نيز وجود باشد. زيرا ممكن و متصور نيست كه امرى غير از وجود، مقوم وجود باشد. پس اگر اين وجود مقوم، وجودى قائم به نفس و قائم به ذات خویش باشد مطلوب ما (كه اثبات وجود واجب الوجود است) حاصل مى شود (زيرا وجود قائم به ذات خویش منحصر است به ذات واجب الوجود) و اگر آن وجود نيز مانند وجود مفروض قائم به غير باشد، سخن را درباره آن وجودى كه مقوم اين وجود است، آغاز مى كنيم و مى گوييم (كه آن وجود مقوم، وجودى است

مراتب نازل تر آن را درجات است از اعلى به ادنى قصورات و اعدام كه مراتب نازل اند در مراحل ثانوى وجود عارض شده اند ذات حق تعالى كه مرتبة نخست وجود است بى نهايت است و او را از هر جهت كمال و تماميت نامتناهى است و از آن تمام تر و كامل تر تصور نتوان كرد.

اين قصورات و افتقارات نيز ناشى از افاضه و جعل است و هويات آنها متعلق به ذات اول است.

اما الالهيون فلهم مسلك آخر و ذلك لان لهم في اثبات الوجود الواجبي طريقين: طريقة يثبت بها وجوده، ثم بعد ذلك يثبت بها وحدته و طريقة يثبت بها اولا ان واجب الوجود يجب ان يكون واحداً، ثم بعد ذلك يثبتون ان الاجسام صورها و اعراضها كثيرة فليس شيء منها واجب الوجود فتعين امكانها و احتياجها الى مرجح.

فمن الطريق الثانى اثبات امكان العالم الجسماني فان الاجسام المحصلة النوعية التركيب فيها ظاهر، لان كلاً منها مركب من اصل الجسمية المشتركة، و من امر مخصص له بنوع من الانواع، اذ المبهم لا وجود له سواء كان المتفكر معترفا بهيولى هي ابسط من الجسم بما هو جسم، اولا، و سواء اثبت صورة جوهرية مخصصة متنوعة (كما يراه المحصلون من المشائين) ام لا اذ الهيات المخصصة في مذهب غيرهم بمنزلة الصور داخله في الانواع، ولا اقل في الاشخاص؛ اذ الجسم مالم يتخصص لم يوجد، فيقال: لاشك ان الاجسام لثركبها ممكنة، والصور والاعراض لحاجتها الى المواد والموضوعات ممكنة فعلى جميع القواعد، الاجسام معلولة مفتقرة

قائم به ذات یا قائم به غیر؟ و همین طور سخن را درباره هر وجودی که مقوم وجود قبلی است ادامه می‌دهیم تا این‌که به یک حال از سه حالت منتهی گردد). یا این‌که سلسله وجودات یکی بعد از دیگری الی غیر النهایه می‌رود (بدین معنی که هر وجودی که مقوم وجود ثابت در سلسله، فرض شد خود نیز محتاج به مقوم دیگری است الی غیر النهایه) و این مستلزم تسلسل است و یا این‌که بگوییم سلسله مفروض به وجودی منتهی می‌گردد که در تقوم خویش محتاج به نخستین وجود در سلسله مفروض است و این مستلزم دور است. و یا این‌که سلسله مفروض منتهی می‌گردد به وجود قائم به ذات و غیر متعلق به غیر. (پس با این دلیل وجود واجب‌الوجود ثابت گردید) سپس (از طریق دیگر می‌توانیم وجود واجب‌الوجود را ثابت کنیم بدین ترتیب که) می‌گوییم مجموع وجودات خواه در سلسله غیر منتهای قرار گرفته و افراد آن الی غیر النهایه بروند و یا به آخرین فردی منتهی گردند که وجودش متوقف بر وجود اولین فرد باشد و دور لازم آید، همگی از نظر تقوم و افتقار به غیر در حکم وجود واحدند (زیرا حکم مجموع در این مورد حکم آحاد است و بنا بر این، مجموع سلسله مانند هر واحدی از آحاد آن، ممکن‌الوجود و متعلق به غیر است و آن غیر، واجب‌الوجود است). پس آن غیر (که مورد افتقار و احتیاج سلسله مفروض است) اصل کلیه وجودات است و ماسوای او، فروع اویند و این وجود اصل اصیل، نور قیومی است (که مقوم سایر وجودات است). و ماسوای او همگی یا اشراقات و تجلیات نور اویند (به نام وجودات خاصه) و یا ماهیاتند (که حدود وجودات و

اضلال و سایه‌های وجودند که چون پرتو نور وجود در سرتاسر عالم غیب و شهود خودنمایی نمود، از هر جلوه‌ای از جلوات وجود سایه‌ای به نام ماهیت در جهان هستی ظاهر و آشکار گردید و اگر ما از ذات مقدس واجب‌الوجود به لفظ نور تعبیر نمودیم و به اصطلاح حکمای اشراق وجود او را نور قیومی خواندیم، به اعتبار این است که خود در قرآن مجید فرموده است) «الله نور السماوات والارض» (سوره نور، ۳۵) پس باید اذعان نمود که او وجودی واجب و قائم به ذات خویش است و وجوداتی که دارای ماهیت‌اند همگی شئون آن وجود و اعتبارات و وجوه و حیثیات ذات مقدس اویند چنان‌که خود فرموده است «الاله الخلق والأمر» (سوره اعراف، ۵۴).

موجود از نظر تقسیم اولی بر دو قسم است یا این‌که موجودی است که به وجهی از وجوه متعلق به غیر است (از قبیل تعلق به فاعل یعنی علت و سبب، و تعلق به قابل خواه قابل ماهیت باشد مانند وجود ممکن‌الوجود که دارای ماهیت و متعلق به ماهیت است زیرا وجود در نظر جمهور عارض بر ماهیت است، و یا این‌که قابل ماده باشد مانند وجود صور و اعراض و از قبیل تعلق به اجزا مانند تعلق کل به اجزای خویش و یا تعلق به شرط مانند تعلق مشروط به وجود شرط)، و یا این‌که موجودی است که به هیچ چیز (از آن اموری که گفته شد) متعلق نیست. موجود متعلق به غیر یا به علت این است که موجودی است مسبوق به عدم (یعنی وجودی است حادث و هر حادثی محتاج و متعلق به علت و سببی است) و یا به علت امکان ذاتی او است (زیرا هر ممکن‌الوجودی در وجود و یا عدم

محتاج و متعلق به غیر است) و یا به علت داشتن ماهیت است (که در حد ذات نه مقتضی عدم است و نه وجود و در وجود و یا عدمش وابسته به غیر است).

اینک ما قسم اول (از اقسام سه گانه یعنی موجودیت بعدالعدم و مسبوقیت بعدم) را به سه چیز تحلیل می‌کنیم: عدم سابق و وجود لاحق و بودن وجود بعد از عدم. اما عدم از آن جهت که عدم است و نفی محض، صلاحیت تعلق به غیر ندارد (زیرا صلاحیت، صفت امر وجودی است) و اما بودن وجود بعد از عدم، از لوازم ضروری این چنین وجودی است و (در فلسفه کلی ثابت شده است که) لوازم ضروری شیء، بالذات قابل جعل و تعلق به علت و سبب نیست (بلکه در جعل و تعلق به علت، تابع جعل و تعلق ملزوم است مانند زوجیت در عدد چهار که لازم ضروری این عدد است و در وجود و تعلق تابع او است و یا امکان که لازم ضروری ماهیت است و در جعل و تعلق به علت، تابع جعل و تعلق ماهیت است و نیازی به جعل علی حده‌ای ندارد). پس ثابت شد که (هیچ یک از این امور سه گانه متعلق به غیر نیست بلکه) متعلق به غیر، ذات وجود و اصل وجود است (که به زودی در مورد آن سخن خواهیم گفت). و اما امکان، امری است اعتباری و سلبی زیرا مفهوم امکان، سلب ضرورت وجود و عدم است از ماهیت. پس امر سلبی موجب تعلق به غیر نیست، چنان‌که معلول علتی مباین و مغایر با علت ماهیت هم نیست. زیرا امکان از لوازم ماهیات امکانیه است همان‌طور که حدوث نیز از لوازم وجودات حادثه است (و قبلاً گفتیم که لازم شیء در جعل و تحقق، تابع جعل و تحقق ملزوم است) و اما

ماهیت باید دانست که او نه سبب احتیاج به علت و نه مجعول و متعلق به جاعل و سبب است، به دلیلی که بعداً خواهیم گفت، و نه موجود بالذات. بلکه موجود بالعرض و موجود به تبعیت وجودات خاصه‌ای است (که از ناحیه علت صادر می‌گردند). پس ثابت شد که امر متعلق به غیر فقط وجود هر چیزی است نه ماهیت آن و نه چیز دیگری (که قبلاً بیان گردید).^۱

اجرام ابداعی - جرم‌های ابداعی در اصطلاح فلاسفه افلاک‌اند که مرکب از عناصر نبوده خارج از موالید سه گانه زمینی‌اند از آن‌رو اجرام ابداعی گویند که در خلقت مسبوق به وجود ماده نمی‌باشند و نخستین موجودات جسمانی‌اند که در نظام آفرینش موجود شده‌اند.^۲

اجرام صغار - منظور جواهر فرد و اجزای لایتجزی و اتم‌ها می‌باشند. جواهر فرد و اجزای لایتجزی.

اجرام فلکی - منظور افلاک است اجرام ابداعی.

اجزای اصلی - این اصطلاح در مسأله معاد و حشر به کار رفته است، توضیح این‌که باتوجه به این‌که اعاده معدوم به عینه محال است و نیز باتوجه به شبهه آکل و مأکول که فرضاً انسانی انسانی دیگر را بخورد و گوشت بدن خورده شده جزء بدن خورنده شود ایراد شده است که روز حشر کدام بدن محشور می‌شود، آکل و یا مأکول و یا هر دو راه حل این مشکل و مشکلات دیگر فلاسفه هر کدام راهی را طی

۱- ترجمه شواهد، صص ۳۶ به بعد

۲- رسائل، ملاصدرا، ص ۱۳۲.

کرده‌اند.

ملاصدرا گوید: پاره‌ای گفته‌اند که آنچه محشور می‌شود عقل هیولانی است و پاره‌ای گفته‌اند هیولی است، غزالی گفته است نفس است و پاره‌ای گفته‌اند جوهر فرد است که از این نشأت باقی می‌ماند. محیی‌الدین عربی گفته است عین ثابت انسان است. متکلمان گفته‌اند اجزای اصلی است. ملاصدرا گوید به عقیده من قوت خیال است زیرا آخرین اکوان حاصل در انسان قوت خیال است.^۱

احیاناً ملاصدرا خیال منفصل را امری خاص می‌داند که حافظ تشخیص انسان است. ملاصدرا می‌گوید آن کالبد و بدن اخروی که در روز حشر محشور می‌شود طوری است که اگر کسی او را ببیند گوید فلان است.

علی‌ان‌المعاد فی المعاد هو بعینه هذا الشخص الانسانی روحاً و جسداً، بحيث لو یراه احد فی المحشر یقول: هذا فلان الذی کان فی الدنیا، و من انکر هذا فقد انکر قطباً عظیماً من قطبی الايمان، و رکناً عظیماً من ارکانه، فیکون کافراً عقلاً و شرعاً، ولزمه انکار کثیر من النصوص القرآنیة مثل قوله تعالی: قال من یحیی العظام و هی رمیم، قل یشیها الذی انشأها اول مرة و قوله تعالی: انذامتنا و کنا تراباً و عظاماً اننا لمبعوثون او اباؤنا الاولون، قل ان الاولین و الآخرین الی قوله: هذا نزلهم یوم الدین و قوله تعالی: ایحسب الانسان ان لن نجمع عظامه، بلی قادرین علی ان نسوی بئانه الی غیر ذلك من النصوص القاطعة علی ان المحشور یوم الاخرة هو الشخص بجمیع اجزائه و اعضائه.^۲

در مورد اجزای اصلی و عجب‌الذنب گوید: اعلم ان الروح اذا فارق البدن العنصری یتقی

معه من هذه النشأة الفانیة امر ضعیف الوجود، و قد عبر عنه فی الحدیث النبوی بعجب الذنب، و قد اختلفوا فی معناه، فقیل: المراد منه هو الاعضاء الاصلیة، و قیل: هو المادة الاولى المشتركة المسماة، عند الحكماء بالهیولی، و قیل: هو مرتبة العقل الهیولانی، و قال الشیخ ابوحامد الغزالی: انما هو النفس و علیها النشأة الاخرة، و قال ابوزید الوقواقی: هو جوهر فرد یتقی من هذه النشأة لا یتغیر، ینشأ علیها تلك النشأة، و عند الشیخ محیی‌الدین الاعرابی هو الماهیة المسماة بالعين الثابت من الانسان، و لیکل منها وجه.

لكن البرهان منا قد دل علی بقاء القوة الخیالیة المدركة للصور.

اجزای انفصالی - این اصطلاح مربوط به

بحث ترکیب اجسام است بر اساس فرضیه ذیمقراطیس که گوید اجسام مرکب از اتم‌ها و جواهر فرد است. اهل کلام گویند: این اجسام تا آن‌جا تقسیم می‌شود که دیگر قابل تقسیم نباشند فلاسفه اسلامی این نظر را اصلاً و فرعاً باطل می‌دانند و به هر حال گویند اجسام هر اندازه در تقسیم به اجزای ریز برسند باز هم قابل انقسام‌اند حال تقسیم به انقسام فکی و انفصالی باشد و یا قطعی و کسری و سرانجام و همی و خیالی و عقلی یعنی تقسیم و همی و عقلی در مرحله آخر پس هیچ‌گاه تقسیم متوقف نمی‌شود.

اجزای انفکاکي - تقسیم اجسام به اجزا به

تقسیم انفکاکي انفصالی. اجزای انفصالی.

۱- اسفار، ج ۲، سفر ۴، ص ۲۲۱.

۲- همان، ص ۲۲۲.

اجزای عقلی - مراد جنس و فصل است زیرا انواع و اجناس در ذهن منحل به جنس و فصل می‌شوند و نه در خارج از ذهن.^۱

اجزای مقداری - خلاصه کلام این‌که فلاسفه طبعی گفته‌اند، مرکبات بر چند قسم‌اند یا مرکب به ترکیب ذهنی‌اند و یا مرکب به ترکیب خارجی.

و از این جهت اجزای مرکب یا عقلی‌اند و یا خارجی.^۲

اجزای حدیه را اجزای محموله هم گویند و آن‌ها اجزایی هستند که از ذات واحد و یک حقیقت منتزع می‌شوند مانند جنس و فصل در ماهیت «بسیطة الوجود» چون سواد که به حسب تحلیل عقلی منحل به دو جزء می‌شود یکی جزء جنسی که لونیت باشد و دیگری جزء فصلی مانند باسطیت بصر در سواد و قابضیت در بیاض و مانند حیوانیت و ناطقیت که به تحلیل عقلی از یکدیگر منفک می‌شوند والا در خارج یک چیز بیش نیست و آن انسان است و سواد است و بیاض است.

و بالجمله هر مرکبی یا از اجزای عینی خارجی ترکیب یافته است مانند اجسام و یا از اجزای عقلی مانند انسان که مرکب از جنس و فصل است که هر دو جزء آن عقلی‌اند این نوع اجزا را اجزای تحلیلی عقلی و اجزای حدی گویند زیرا نوع به تحلیل و تعمّل عقلی منحل به دو جزء می‌شود که یکی جنس و دیگری فصل باشد.

صدرا گوید در اجزای حدیه محموله فرقی

نیست در بسایط و مرکبات خارجی.

در مقابل اجزای تحلیلی اجزای خارجی هستند مانند ماده و صورت خارجی در مرکبات

که منشأ جنس و فصل عقلی هستند. اجزای خارجی هم اگر موجود به وجودات متعدده خارجی باشند و در وضع متباین از یکدیگر باشند اجزای مقداریه و کمی‌اند و اگر متباین نباشند به نام اجزای خارجی «مطلق» نامیده شده‌اند و ماده و صورت نامند.

و بالجمله اجزای مقداریه عبارت از اجزای موجود در خارج‌اند که از پیوستگی و اتصال آن‌ها متصلات و ممتدات و کمیات متصله و منفصله بوجود می‌آیند و بنابراین اجزایی که در خارج ذومقدار و کم می‌باشند اجزای کمی و مقداری‌اند و اجزای خارجی که در خارج متعدد می‌باشند و ذومقدار و کمیت نمی‌باشند و متحد بوده و قابل انفکاک و جدایی نمی‌باشند و هر یک از جهتی نیازمند به دیگری می‌باشند اجزای خارجیه نامند مانند ماده و صورت.^۳

اجزای تحلیلی عقلی را اجزای وجود ذهنی و اجزای مقداری را اجزای وجودی عینی هم ناسیده‌اند.

فقال: ان الاجسام الطبيعية، تتجزى بالفعل والقوة تجزياً متناهياً؛ وهى مركبة من أجزاء لا تتجزى، اليها تنتهى القسمة.

و قایل: ان الاجسام الطبيعية، لها اجزاء غير متناهية؛ وكلها موجودة فيه بالفعل. و قایل: ان الاجسام الطبيعية، منها أجسام مركبة من اجسام، اما متشابهة الصورة كالسرير، واما مختلفتها كبدن الحيوان. و منها أجسام مفردة، والاجسام المركبة لها اجزاء موجودة بالفعل متناهية؛ وهى تلك

۱- اشعار، ج ۱، سفر ۲، ص ۲۶.

۲- اشعار، ج ۳، ص ۱۹۷ و رساله، ملاصدرا، ص ۹۷.

۳- همان، ج ۴، صص ۹، ۱۶۶ و ج ۵، صص ۳۱، ۳۴.

الاجسام المفردة التي منها كبت. وأما الاجسام المفردة، فليس لها في الحال جزء بالفعل؛ وفي قوتها ان تتجزى أجزاء غير متناهية؛ و كل واحد منها، أصغر من الآخر؛ وليس يتهى قسمتها البتة، الى جزء لا يتجزى؛ و ما وجد في كل الجسمين من الاجزاء فهو متناه. والتجزى، اما بتفريق الاتصال، و اما باختصاص العرض ببعض منه يميزه حلولاً، اما عرض غير مضاف كالبياض، و اما عرض مضاف كالمماسه والموازاة، و اما بالتوهم. و اذا لم يمكن أحد هذه الثلاثة، فالجسم المفرد لا جز و له بالفعل.

والرأیان الاول باطلان. فاما رأى الذين أثبتوا للاجسام، أجزاء متناهية منها تتركب، و يوجد كل واحد منها غير متجزى، و بالجملة اجزای مقداری خود شامل چند قسم است.^۱

الف - انفکاکي خارجی که موجب کثرت بالفعل است در خارج.

ب - تقسیم وهمی که موجب کثرت در وهم است.

ج - تقسیم عقلی که شأن عقل این است الى غیر النهایه اجزایی از هر ماهیتی را درک کند و تحلیل کند به اجزا.

د - تقسیم برحسب اختلاف دو عرض، حال از اعراض قاره باشد یا غیر قاره که قسم اول مبدأ افتراق است در خارج و قسم دوم منشأ وهم است.

قسمت و همین از عوارض جسم تعلیمی است از آن جهت که جسم تعلیمی است بدون استعداد خاص ماده (یعنی سطح خط...).

قسمت عقلی نیز از عوارض جسم تعلیمی است از آن روی که متصل است به معنی اول.

اجل طبیعی - مرگ طبیعی در برابر مرگ

اخترامی است، مرگ طبیعی انسان مرگی است که به طور عادی انسان دوران زندگی را طی کرده نیروی حیاتی آن مصرف شده باشد و تمام شده باشد. ملاصدرا می گوید: بدن محل رشد روح است و همچنان باقی است تا روح دوره رشد کامل خود را طی کرده از کالبد پرواز کند و می گوید موقعی می رسد که روح از کالبد جدا می شود از جهت استقلالی که کسب کرده است و از این نشأت طبیعی به تدریج تحول یافته به نشأت دوم منتقل می شود. پس نفس فی ذاته تطور پیدا کرده از طوری به طوری دیگر نقل می شود و تجوهریت آن شدید می شود و هر اندازه که نفس قوی شود افاضه قوای حیاتی به بدن ضعیف می شود و اصولاً توجه نفس از او کم می شود تا آن جا که بدن ضعیف و لاغر شده تحلیل می رود تا آن گاه که به نهایت ضعف خود برسد و روح از او جدا شود. این است اجل طبیعی^۲، در برابر اجل اخترامی که به سبب قواطع اتفاقی پیش می آید «جان قصد رحیل کرد گفتم که مرو گفتم، چه کنم خانه فرو می آید.» چون کالبد ضعیف گردید و لاغر و ناتوان به تدریج جوابگوی نیازهای حیاتی معمول نیست روح از او جدا شده به عالم مجردات پرواز می کند در این بین هرگاه اتفاقاتی افتاد که تن فرو ریخت تا ناگزیر روح از کالبد جدا می شود و به موطن خود می رود مانند حوادث متعددی که مرگ انسان ها را جلو می اندازد این گونه مرگ ها را اخترامی گویند. در این جا ملاصدرا مثالی آورده است و گوید فرضاً تو می دانی که سفینه هلاک

۱- اسفار، ج ۲، سفر ۲، ص ۲۵.

۲- همان، ج ۲، سفر ۴، صص ۴۷-۵۲.

معلول آنها تباه می‌شود و به‌طور قهری ابدان حیوانات هم از جمله کاینات است و بنابراین در معرض مرگ قرار دارند.^۳

فإذا علمت ضعف هذه الوجوه فَلَنَذْكُرَ وجهاً قاطع الدلالة لضرورة الموت، و هو أن الموجودات الممكنة بحسب الاحتمال العقلي إما مبدعة أو كائنة، و بعبارة أخرى إما تامة أو ناقصة، والمبدع لا محالة باق لبقاء سببه الفاعلي والغائي، و أما الكائن فكل كائن فاسد، لأن ما هو سببه التام أمر يدخل فيه الحركة والزمان، و كل حركة لابد من انقضائها، و عند انقضاء السبب أو جزئه لابد و أن يتعدم المعلول المسبب؛ فلا محالة جميع ما هو كائن فاسد. و لا شك أن أبدان الحيوانات من الأمور الكائنة المتجددة؛ فلا محالة أنها فاسدة تعرض لها الموت. ثم نقول: الموجودات التامة باقية لأنها لم توجد لأن تكون مادة أو وسيلة لموجود آخر، و لذلك انحصرت نوعها فهي شخصها. و أما الموجودات الناقصة فهي خلقت بالطبع لأن يتكوّن عنها موجود آخر، فهي أسباب معدة لموجودات أخرى، فلو فرض دوامها لم تكن ناقصة بل تامة و قد فرضت ناقصة هذا خلف.^۴

اجماع - اراده و شوق مؤکد که به دنبال آن حرکت عضلات است به طرف انجام فعل اجماع می‌نامند.

چنان‌که در تحت عنوان اراده بیان خواهد شد، صدور هر فعلی به دنبال مقدمات و مبادی

خواهد شد و می‌دانی که هلاک کشتی از دو جهت تواند باشد یا به واسطه فساد جرم و بدنه کشتی و سوراخ شدن و یا شکستن بدنه آن که به تدریج در طی سالیانه متمادی کشتی فرسوده می‌شود چوب‌های آن پوسیده بدنه‌های آن سست شده ناگهان سوراخ شده آب داخل آن می‌شود و غرق می‌شود مسلماً این وضع، وضع عادی طبیعی هر کشتی می‌باشد که پس از طی دوران خود و گذشت سال‌ها بر حیات آن فرسوده و پوسیده و سرانجام از حیث بهره‌برداری ساقط می‌شود. جهت دیگر هلاک سفینه با این باشد که یک باد و یا گردباد شدیدی بوزد و کشتی را به حرکت درآورد و تکان‌های شدیدی بر آن وارد کند و بدنه‌های آن را خرد کرده موجب وارد شدن آب در آن و به‌طور کلی درهم شکستن تمام اسکلت کشتی گردد و کشتی غرق شود و سکان آن هم طعمه امواج دریا و حیوانات دریایی شوند این یک عمل اختراعی است و نه طبیعی درباره نفس هم گفته‌اند که گاه باشد که جوهره آن نیرومند شود و حرارت غریزی آن شدت یابد که قهراً بدن ضعیف می‌شود و نتواند آن را حمل کند و ترکیب بدن منحل می‌شود و آلات و ابزارها و قوت‌های آن خشک و بی‌اثر می‌شوند.^۱

و بالجمله ملاصدرا گوید:^۲

موجودات ممکنه برحسب احتمال عقلی یا مبدع‌اند و یا کاین و به عبارت دیگر یا کاملند یا ناقص، موجودات مبدعه همواره باقی‌اند چون سبب آن‌ها پایدار است لکن هر موجود کاینی فاسدشونده است زیرا در سبب آن حرکت و زمان داخل است و هر حرکتی را پایانی است و هنگامی که سبب یا جزئی از سبب معدوم شد

۱- افکار، ج ۱، سفر ۴، ص ۵۵.

۲- همان، سفر ۳، صص ۱۰۵-۱۰۶.

۳- همان، ص ۱۰۵.

۴- همان، ج ۸، ص ۱۰۵.

به وجود است و وجود محیط به ماهیات ممکنه است. مانند احاطه کره مجوفه به فضایی که متعین و محدود به آن شده است از این جهت ممکنات اجوف اند.

اقول نعت المخلوق بالاجوف تشبیه فی غایه الحسن والبلاغة فی الکلام و هو فی مقابله نعت الله بالصمد و ذالک لان کل ممکن مرکب من ماهیه و وجود و الماهیه کالعدم فی انها لا تحصل لها فی ذاتها... فلها تجاویف بحسب تلک الاعداد و...

و بالجمله هویات وجودی ممکنات مستصحب اعدام و نقایص اند و آنها را برحسب اعدام و نقایص تجاویفی است و هر اندازه که موجودات از منبع خیر دورتر باشند نقایص و اعدام آنها زیاده تر است و مجوف ترند برخلاف وجود واجبی که وجود بحث و صمد است و مشوب به اعدام و ظلمات و نقایص نیست.^۳

احساس - ملاصدرا مسأله احساس را در موارد متعدد بررسی کرده است. و می گوید: احساس عیناً مانند ابصار است که قوای حاسه متأثر از مؤثرات جسمانی می شود یعنی محسوس خارجی و بنابراین باید بین ماده قوه حاسه و این امر خارجی علاقه وضعی باشد و این علاقه بصرف محاذات بوجود نخواهد آمد و بالجمله رابطه خاص لازم است حال رابطه عقلی باشد یا اتصال حسی و جسم واسطه اگر کیفی مظلم باشد فی نفسه قابل اثر نوری نیست و

چند خواهد بود که آنها را مقدمات عامه افعال می گویند که در تمام افعال اختیاری هستند و لازمه آنهایند و آنها عبارتند از علم، تصور، تصدیق، میل، شوق و اراده جازم که اجماع است که بعد از تحقق و حصول این مقدمات بلافاصله حرکت عضلات است به طرف فعل و انجام عمل منظور.

این مقدمات در افعال اختیاری عموماً موجودند و لکن در افعال غیراختیاری بعضی از آن مقدمات موجود نیست.^۱

اجناس عالیّه - در تحت عنوان کلمه مقوله و جوهر بیان خواهد شد که ارسطو کلیه موجودات عالم را محدود و منحصر در ده مقوله کرده و آنها را مقولات عشر نامیده اند.

مقولات عشر عبارتند از یک مقوله جوهر و نه مقوله عرض، مقوله جوهر نیز شامل بر پنج نوع جوهر می شود که ماده، صورت، جسم، نفس و عقل باشد و همین طور هر یک از مقولات عرضی شامل انواع و اقسامی دیگر می شوند و بنابراین مقولات اجناس عالیّه اند و هر یک جنس عالی برای انواع مادون خود می باشند و هر یک از آن اجناس به تمام ذات متباین و متخالف با یکدیگرند.^۲

اجوف - اجوف یعنی توخالی و میان تهی در مقابل صمد که محکم و استوار و پرو «المصمت» الی لاجوف له» و به معنی کسی که تشنه و گرسنه نمی شود در میدان نبرد.

صدرا گوید: اجوف صفت مخلوق است چنان که صمد صفت خالق است.

او گوید: چون هر ممکنی مرکب از ماهیت و وجود است و ماهیت امر عدمی و حد وجود است و امری است لامتحصل و تحصیل ممکنات

۱- اسفار، ج ۱، سفر ۲، صص ۱۱۳-۱۱۴.

۲- همان، صص ۳-۱۳، ۲۲۰.

۳- همان، چاپ سنگی، ج ۳، صص ۷۸-۷۹.

نشانده مبصر را به بصر ارتباط دهد پس رابطه بین آنها باید از نوع خود آنها باشد و لذا باید بین آن دو جسم شفاف باشد که حاجز نباشد.

ملاصدرا گوید: محسوس بالذات صورت حاصله نزد نفس است و بنابراین احساس هم کار خلاقیت نفس است نه امر خارجی مطابق با محسوس و بدین طریق مسأله اتحاد حساس و محسوس را مطرح می‌کند و علاوه بر اتحاد عاقل و عقل و معقول معتقد به اتحاد مدرک و مدرک است به طور مطلق.^۱

فاذا تقرّر هذا فتقول: إن الإحساس كالإبصار وغيره هو عبارة عن تأثير القوى الحاسة من المؤثر الجسماني وهو الأمر المحسوس الخارجي، فلا بد هاهنا من علاقة وضعية بين مادة القوة الحاسة وذلك الأمر المحسوس، وتلك العلاقة لا تتحقق بمجرد المحاذاة من غير توسط جسم مادي بينهما، اذ لا علاقة بين أمرين لا اتصال بينهما وضعاً، ولا نسبة بينهما طبعاً، بل العلاقة إما ربط عقلي أو اتصال حسي، فلا بد من وجود جسم واصل بينهما، وذلك الجسم إن كان جسماً كثيفاً مظلم الثخن فليس هو في نفسه قابلاً للتأثير النوري فكيف يوجب ارتباط المبصر بالبصر؟ أو ارتباط المنير بالمستنير؟ فإن الرابط بين الشئین لابد وأن يكون من قبلهما، لا أن يكون منافياً لفعلهما، فإذن لابد أن يكون بينهما جسم مثق غير حاجز ولا مانع لوقوع أحد الأثرين أعني النور من النير إلى المستنير أو من البصر إلى المبصر، أو تأدية الشئ من المبصر إلى البصر.

زعم بعض الناس ان المحسوس بالذات ليس الا کیفیات المحسوسه و غيرها محسوسه بالعرض. فليس للحواس محسوس مشترك بالذات. و ليس كذلك؟ لأن المراد من

المحسوس بالذات ما يحصل منه أثر في القوة الحاسة، والمحسوس بالعرض مالم يكن كذلك؛ فليس هو محسوساً بالحقیقة، ولكنه مقارن لما هو المحسوس بالحقیقة، مثل إحساسنا أبا زيد فإن المحسوس بالحقیقة ذلك الشخص لحصول صورة منه في الحس، و أما كونه أباً فليس بمحسوس ألبته، إذ ليس منه في نفسنا رسم و خیال و شبح بوجه من الوجوه؟ بل العقل يدرك بمقايسه إلى ابنه إضافة الأبوة. و هذا بخلاف المقدار، والعدد، والوضع، والحركة، والسكون، والقرب، والبعد، والمماسّة، والمباينة، فإنها وإن كانت غير محسوسة بانفرادها لكنها محسوسة بشرط الإحساس بشيء آخر كاللون والضوء في الإبصار، والحرارة والرطوبة في اللمس، وغيرها في غيرهما، والشئ الذي يتوقف الإحساس به على الإحساس بشيء آخر لا يخرج عن أن يكون في ذاته محسوساً، بل المحسوس بالذات مالا واسطة في العروض، لا مالا واسطة له في الثبوت؟ كما حقق ذلك في بيان العوارض الذاتية في علم الميزان.

فالحاصل أن كل ما يقال إنه محسوس فيما أن يكون بحيث يحصل منه عند الحس أثر أو لا يحصل، فإن لم يحصل فهو المحسوس بالعرض، وإن حصل فلا يخلو إما أن يتوقف الإحساس به على الإحساس بشيء آخر أو لا يتوقف، فالأول هو المحسوس الثاني، والثاني هو المحسوس الأول.

أقول: هذا بحسب جليل النظر، و أما بحسب النظر الدقيق فالمحسوس بالذات هو الصورة الحاضرة عند النفس، لا الأمر الخارجي المطابق

لها؟

وإذا عرفت ذلك فنقول: إنَّ البصر يحسُّ بالعظم، والعدد، والشكل، والوضع، والحركة، والسكون، بتوسط اللون.

و قال قوم: إنَّ الحركة غير محسوسة، و إنَّ السكون غير محسوس.

و احتجوا على الأول بأنَّ الجالس على سفينة جارية لا يحس بحركتها و إن كانت في غاية السرعة.

و على الثاني بأنَّ السكون أمر عديم فكيف يحس به؟

و اعلم أنَّ معنى كيون الحركة والسكون محسوسين أنَّ العقل بإعانة الحس يدركهما، فإنَّ الحس يدرك الجسم تارة قريباً من شيء و تارة بعيداً، و هكذا على التدريج فيحكم العقل بأنَّ ذلك الجسم متحرك خارج من القوة إلى الفعل، و أما معنى خروج الشيء من القوة إلى الفعل فليس من مدركات الحس لأنه أمر نسبي إضافي. و كذا الحس يدرك جسماً واقفاً في مكانه غير زائل، فالعقل يحكم باتصافه بالاستقرار و عدم الانتقال، و ليس للحس أن يدرك استقرار الجسم أو غير انتقاله و زواله عن المكان الأول؛ لأنَّ الأول إضافي، والثاني عديم، و شيء من الأمور الإضافية والعدمية ليس من مدركات الحس، و لذاك راكب السفينة لمالم يدرك حسه باختلاف أوضاع السفينة و قريها و بعدها بالنسبة إلى جسم آخر خارج عنه لم يشعر بالحركة فيشبه أن يكون إدراك الحركة والسكون أمراً ذهنياً بشركة الحس كالْبَصَر.^۱

احیای موتی - منظور ملاصدرا زنده کردن نفوس است که در معرض هلاک و تباهی است و یا هلاک و تباه شده‌اند. و نجات دادن آنان از

عالم ظلمات کفر و قیود هیأت مادی ظلماتی و بالأخره خروج از شرک به ایمان.^۲

اختیار - در برابر اجبار است و عبارت از اراده خاصه است. ← جبر و اختیار، اراده^۳

ادراک - انسان‌داری قوی و حواسی است که به وسیله آن‌ها از موجودات و اشیای محیط به خود اطلاع حاصل کرده و آگاه می‌شود.

آن‌چه را انسان به وسیله حواس ظاهره خود درمی‌یابد مشاهده و آن‌چه را به واسطه حواس باطنی ادراک می‌کند وجدان نامند.

صدرا گوید ادراک عبارت از لقّا و وصول است و قوت عاقله هر گاه اصل شود به ماهیت معقول و معقولات برای او حاصل شوند این امر ادراک قوت عاقله خواهد بود.

الادراک هو اللقاء والوصول فالقوة العاقله اذا وصلت الى ماهية المعقول و حصلت لها كان ذلك ادراكاً لها من هذا الجهة فالمعنى المقصود منه فى الحكمة مطابق للمعنى اللغوى.^۴

بنابراین معنی ادراک از لحاظ فلسفی مناسب بامعنی لغوی آن می‌باشد.

و لقّا و وصول حقیقی و ادراک همان ادراک علمی است.

ادراک و علم یکی است و بر اقسام ادراک از تعقل، تخیل و احساس اطلاق می‌گردد.^۵

انواع ادراکات چهار است، احساس، تخیل، توهم و تعقل.

احساس عبارت از ادراک شیء موجود در

۱- اسفار، ج ۸، صص ۲۰۰-۲۰۳.

۲- همان، چاپ سنگی، ج ۱، ص ۱۳۱.

۳- تفسیر کبیر، صص ۳۰۰-۳۰۲، ۳۷۱.

۴- اسفار، ج ۱، سفر ۴، ص ۴۳.

۵- تفسیر کبیر، صص ۳۰۰، ۳۷۱.

ماده است که حاضر نزد مدرک باشد با هیأت مخصوص به آن و محسوس است با تمام عوارض و لواحق آن از قبیل کم و کیف، متی، این و غیره.

تخیل نیز ادراک همان شیء محسوس است با هیأت مخصوصه مذکوره در احساس زیرا آنچه احساس شود خیال دریا بد با همان حالات و هیأت مخصوص لکن تخیل هم با حضور ماده و هم با حالت عدم حضور آن محقق می شود.

توهم ادراک معنی معقول است به نحو اضافه به جزئیات نه کلیات.

تعقل ادراک معانی و مفاهیم و ماهیات کلی است.

و بالجمله حصول احساس را سه شرط است یکی حضور ماده نزد آلت ادراک و دیگر اکتاف هیأت مخصوصه و جزئی بودن مدرک و لکن در تخیل وجود شرط اول لزومی ندارد و در توهم شرط اول و دوم نیست. و فی الجمله ملاصدرا گوید:^۱

احساس عبارت از ادراک شیء موجود در ماده ای است که حاضر نزد مدرک است با هیأتی که مخصوص به آن باشد که با خود به احساس درمی آیند مانند: این، متی، وضع، کیف و کم و غیره. ملاصدرا می گوید مدرکات احساسی ماده محسوس است با تمام لوازم محسوسه آن بدیهی است این نوع مدرک مجرد محض نیست. مع ذلک می گوید: آنچه از این امور ادراک می شود صورت محسوس است و نه خود آنها و به هر حال این نوع ادراک تام التجرید نیست. تخیل نیز ادراک شیء است با هیأت یاد شده زیرا خیال تخیل نکند مگر آنچه را که

احساس می کند نهایت هم در حالت حضور ماده محسوسه و هم در حالت غیاب ماده محسوسه ادراک تخیلی حاصل می شود و لکن در ادراکات احساسی نه شرط حضور ماده محسوسه با همه هیأت محسوسه و لوازم او است و نه عدم حضور و در غیاب.

و توهم ادراک معانی غیر محسوس است یعنی معقول لکن قوه و هم معانی را به صورت کلیات ادراک و تصویر نمی کند و بلکه مضاف به اشیای جزئی محسوس.

و تعقل ادراک ماهیات اشیا است و حدود آنها چه این که مجرد از غیر مأخوذ شود و یا با غیر یعنی با صفات مدرکه، کار تعقل کلیات است و قهراً تجرید عقلی کامل، البته در همه چهار مرحله ادراکات تجرید انجام می شود لکن با تفاوت رتبه و درجات.

ادراکات احساس مشروط به سه شرط است: ۱- حضور ماده ۲- حضور هیأت لوازم آن ماده ۳- جزئی بودن در ادراکات تخیلی حضور ماده لازم نیست و در ادراکات وهمی مادی بودن شرط نیست و در تعقل باید مجرد کامل باشد و کلی باشد.

فرق بین ادراک عقلی و وهمی بالذات نیست و به امری خارج از ذات است که در وهمی اضافه به جزئی شرط است ملاصدرا مجدداً گوید: همان طور که عوالم سه است ادراکات نیز سه نوعند و وهم مانند عقل است که از مقام خود سقوط کرده باشد.

و بالجمله در همه انواع ادراکات نزعی حاصل می شود صور محسوسه در احساس

۱- افکار، ج ۳، سفر ۱، صص ۳۶۰-۳۶۱.

منتزع از ماده می شود به صورت ناقص و مشروط به حضور ماده ادراکات حسی انجام می شود و در صور خیالی این انتزاع متوسط است نه ناقص و نه کامل و از این رو بین دو عالم محسوس و معقول قرار دارد و در صور عقلیه نزع کامل انجام می شود، در مدرکاتی که مربوط به امور مادی باشد والا در امور غیرمادی نیاز به نزع ندارد.

فی أنواع الادراکات.

إعلم أنَّ أنواع الإدراك أربعة: إحساس و تخيل، و توهم، و تعقل، فالإحساس إدراك للشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة معه من الأيسن والتمنى والوضع والكيف والكم و غير ذلك، وبعض هذه الصفات^۱ لا ينفك ذلك الشيء عن أمثالها في الوجود الخارجي ولا يشار كه فيها غيره لكن ما به الإحساس والمحسوس بالذات والحاضر بالذات عند المدرك هو صورة ذلك الشيء لانفسه، وذلك لأنه ما لم يحدث في الحاس أثر من المحسوسات فهو عند كونه حاساً بالفعل و كونه حاساً بالقوة على مرتبة واحدة، ويجب إذا حدث فيه أثر من المحسوس أن يكون مناسباً له لأنه إن كان غير مناسب لماهية لم يكن حصوله إحساساً به فيجب أن يكون الحاصل في الحس صورته متجردة عن مادته لكن الحس لا يجرد هذه الصورة تجريداً تاماً. والتخيل أيضاً إدراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة لأنَّ التخيل لا يتخيل إلا ما أحسَّ به ولكن في حالتي حضور مادته و عدمها. والتوهم إدراك لمعنى غير محسوس بل معقول لكن لا يتصوره كلياً بل مضافاً إلى جزئي محسوس، ولا يشاركه غيره لأجل تلك الإضافة إلى الأمر الشخصي. والتعقل

هو إدراك للشيء من حيث ماهيته وحده لامن حيث شيء آخر سواء أخذ وحده أو مع غيره من الصفات المدركة على هذا النوع من الإدراك، و كل إدراك لابد فيه من تجريد فهذه إدراکات مترتبة في التجريد، الأول مشروط بثلاثة أشياء: حضور المادة عند آلة الإدراك، واكتناف الهيئات، و كون المدرك جزئياً، والثاني مجرد عن الشرط الأول، والثالث مجرد عن الأولين، والرابع عن الجميع. و اعلم أنَّ الفرق بين الإدراك الوهمي والعقلي ليس بالذات بل أمر خارج عنه و هو الإضافة.^۲

ادوار و اکوار - سیر موجودات را در مراحل وجودی خود از مبدأ وجود تا فانی محض ادوار کون و ادوار و اکوار می نامند.

و گاه این اصطلاح را به این معنی به کار برده اند که موجودات عالم بعد از طی مراحل و مراتب کمال و سیر وجودی خود فانی شده و مجدداً دور دیگری را آغاز می نمایند.

بعضی از تناسخیه این نظر و عقیده و وضع را در تمام موجودات عالم جریان داده و گویند بعد از گذشت قرون متمادی و سنوات زیاد «ظاهراً سیصد و شصت هزار سال» موجودات عالم طبیعت و جهان هستی مراحل و مدارج کمال وجودی خود را طی کرده و آنچه مقدر شده است در لوح قدر کاین شود و بگذرد و فانی شود و بنابراین جهان محو و نابود گردد و مجدداً دور دیگری را شروع کند اینان قیامت کبری و پایان عمر دنیا را همین می دانند و گویند صور موجوده در لوح قدر و محو و اثبات پایان

۱- رسائل، ص ۳۶۰ و اسفار، ج ۱، سفر ۴، ص ۲۰۵.

۲- اسفار، ج ۳، سفر ۱، ص ۳۶۰.

یابد و مجدداً آنچه باید در جهان وجود از حوادث و وقایع تحقق یابد در لوح قدر و محو و اثبات منقوش و دنیا دور دیگری را شروع می‌کند.

اراده - اراده عبارت از صفتی است مخصوص به بعضی از موجودات زنده و مختص وقوع بعضی از اضداد دون دیگر و در وقتی دون وقتی دیگر با یکسان بودن توانایی او بر تمام اضداد و اطراف و اوقات.

صدرا گوید اراده و کراهت در حیوانات و در ما از آن جهت که حیوانیم کیفیت نفسانی است، مانند سایر کیفیات نفسانی و از امور وجدانی است مانند سایر وجدانیات و لکن علم به کنه آن دو (اراده و کراهت) پس دشوار است: «الاراده والکراهة فی الحيوان و فینا بما نحن حیوان کیفیة نفسانیة...»

صدرا گوید اراده در تمام موجودات ذواراده به یک معنی نیست و بلکه تابع وجود آنها است و همان‌طور که حقیقت وجود مختلف است اراده نیز ساری در موجودات صاحب‌اراده بود و مختلف است و از این جهت که اراده مانند وجود و بلکه عین وجود است تعریف و شناسایی کنه آن دشوار است و بالجمله اراده مانند علم است و علم هم مانند وجود و بلکه عین وجود است چنان‌که بعداً بیان خواهد شد.^۱ و هرگاه کسی بخواهد فعلی را انجام دهد باید علم به آن داشته باشد که تصور آن و تصدیق به فایده آن است و بعد از آن اراده و عزم و شوق و میل و حرکت اعضا است.

توضیح آن‌که هر امری که بخواهیم انجام دهیم ابتدا تصور آن را کرده فوایدی که از آن فعل عاید ما می‌شود در نظر و منافع و مضار آن

را مورد توجه قرار می‌دهیم. و عزم بر انجام یا عدم انجام آن گرفته و شوق مؤکد حاصل شده و سپس عضلات برای انجام آن به حرکت درمی‌آید.

یکی از مسائل دشوار باب اراده چگونگی اراده خداوند در خلق عالم می‌باشد.

خلاصه ایراد در باب اراده حق این است. آیا اراده خداوند نسبت به اشیای در حین حدوث آنها است یا قبل از حدوث آنها و یا خداوند قبل از حدوث و ایجاد اشیای اراده خلق آنها را داشته‌اند یا نه اگر گفته شود که خداوند اراده خلق آنها را داشته‌اند چون اراده و علم او عین خلق است خود ایرادی را ایجاب می‌کند و اگر گفته شود که اراده خداوند قبل از خلق متعلق به اشیای نبوده است و در حین خلقت اراده تعلق گرفته است ایراد دیگر لازم آید. ملاصدرا می‌گوید این‌گونه شبهات از این‌رو حاصل شده است که گمان برده‌اند که اراده خداوند هم به مانند اراده ما است و در ذات خدا هم اراده به معنی عزم و اجماع بر فعل است در حالی که اصولاً این‌طور نیست و خداوند در ازل عالم به سلسله موجودات و جمله نظام اتم و روابط آنها از بدو وجود تا نهایت و نهایت آن بوده است و یک‌جا و طراً آفریده شده است در لوح محفوظ و علم باری، نهایت برحسب اقتضای زمان و مصالح به تدریج از علم به عین آیند.

فی شمول اراده لجميع الافعال.

هذه المسئلة ايضاً من جملة المسائل الغامضة الشريفة، قل من اهتدى الى مغزاها و سلك سبيل جدواها، واختلفت فيه الاراء، و

تشعبت فيه المذاهب والاهواء و تحيرت فيه الافهام، واضطربت فيه آراء الأنام، فذهبت جماعة كالمعتزلة و من يحذو حذوهم الى ان الله تعالى اوجد العباد واقدرهم على تلك الافعال و فوض الهيم الاختيار فهم مستقلون بايجاد تلك الافعال على وفق مشيتهم و طبق قدرتهم. و قالوا انه اراد الایجاد و هو متعال عن الشريك في الخلق والایجاد، فيفعل ما يشاء و يحكم ما يريد لاعلة لفعله ولا راد لقضائه «لا يستل عما يفعل و هم يستلون» ولا مجال للعقل في تحسين الافعال و تقييحها بالنسبة اليه، بل يحسن صدور كلها عنه. والاسباب المشاهدة كالافلاك والكواكب و اوضاعها لصدور الحوادث الارضية و اشخاص الانسان والحيوان لصدور افعالها و حركاتها هي مما ارتبط بها وجود الاشياء بحسب الظاهر لا بحسب حقيقة الامر في نفسه، لانها ليست اسباباً بالحقيقة، ولا مدخل لها في وجود شيء من الاشياء، لكنه اجري عاداته بانه يوجد تلك الاسباب اولاً ثم يوجد عقيبها تلك المسببات والتحقيق ان المسببات صادرة عنه ابتداءً، وقالوا: في ذلك تعظيم لقدرة الله و تقدس لها عن شوائب النقصان والقصور في التأثير حيث يحتاج في تأثيره في شيء الى واسطة شيء آخر و تشاجر بين هاتين الطائفتين المناقضات والاحتجاجات والاستدلالات بامور متعارضة حتى الايات القرآنية والاحاديث النبوية، فانها متعارضة الظواهر في هذا الباب.

و ذهبت طائفة اخرى و هم الحكماء و خواص اصحابنا الامامية رضوان الله عليهم الى ان الاشياء في قبول الوجود من المبدء المتعالي متفاوتة، فبعضها لا يقبل الوجود الا بعد وجود الآخر كالعرض الذي لا يمكن وجوده الا بعد

وجود الجوهر. فقد رته على غاية الكمال، يفيض الوجود على الممكنات على ترتيب و نظام و بحسب قابلياتها المتفاوتة بحسب الامكانات، فبعضها صادرة عنه بلا سبب، و بعضها بسبب واحد و اسباب كثيرة، فلا يدخل مثل ذلك في الوجود الا بعد سبق امور هي اسباب وجوده و هو مسبب الاسباب من غير سبب، و ليس ذلك لنقصان في القدرة بل النقصان في القابلية، ان لقائل ان يرجع و يقول: ان ارادته باحداث حادث، اما ازلية او حادثه، و على الاول فاما ان يبقى تلك الارادة بعد زوال ذلك الحادث بعينها اولاً. و مع البقاء فاما ان يتعلق بوجوده حال انعدامه فلزم تخلف المراد عن ارادته و ان لا يكون انعدام ذلك الحادث بارادته، و اما ان يتعلق بوجوده حين وجد و هو غير معقول، اذ لا يعقل تعلق الارادة في الحال بوجود المراد أمس، و مع زوالها يلزم زوال القديم، و هو محال على ان ارادة الله (م سبحانه) عين ذاته. و على الثاني احتاجت الارادة الى ارادة اخرى ويلزم التسلسل. و ايضاً يلزم كونه محلاً للحوادث و مورداً لتعاقب الصفات، و ان يستحيل من صفة الى صفة و ما هذا شأنه فهو مادة جسمانية، فيكون اله العالمين جسماً. تعالى عما يقوله الظالمون الملحدون من الذين زعموه محلاً للارادات المتعاقبة علواً كبيراً.^١

فنقول: ان هذه الشبهة و نظائرها انما نشأت من قياس ارادته الى ارادتنا، و توهم كونها عزماً و اجماعاً على الایجاد، و من توهم أن الزمانيات متصفة بالحضور بعد الغيبة و بالوجود بعد العدم بالقياس الى ذاته و علمه و ارادته. و ليس الامر

کذلک. فانه (سبحانه) لما علم ازلا سلسله الوجود و جملة النظام الاتم و روابط بعضها الى بعض من بدو وجوداتها الى غاياتها و من مقدمها الى ساقتها و علم أن وجودها على هذه الهيئة المعينة مما يتبغى أن يصدر عنه و يقع فى الكون بعثه هذا العلم القديم الذى هو عين ذاته المريدة الى ايجاد كل ما وجد و ابداع كل ما ابدع و افاضة نور الوجود على اعيانها و اخراجها جملة من حدالعدم و مکمن الاختفاء الى حریم الوجود و منصة الظهور. و هذا العلم كهذه الارادة شىء واحد سرمدى ثابت الوجود والوجوب له ازلا و ابداً من غير تغير و تعاقب لافى ذات العلم والارادة ولا فى تعلقهما كما توهمه المتکلمون، لانهما عين ذاته. و مبدء الصفة الاضافية اذا ثبت كانت الاضافات والتعلقات ايضاً ثابتة.^۱

و يدفع بما قد تکررت الاشارة اليه من ان ذاته (تعالى) عين الارادة والرضا^۲ فبالحقيقة يكون الارادة مبدء صدور الفعل، و هذا اجل ضروب كون الفعل حاصل بالارادة، و من انه فرق بين الوجوب عنه والوجوب عليه، و من ان ذاته و ان كان امراً بسيطاً هو عين ارادته لكن ذاته ذات يعتبر فيها روابط و مناسبات مع هويات الممكنات و له بحسب معانى صفاته و اسمائه نسب و اضافات مع اعيان المهيئات الثابتة فى الازل فى حد علمه الاجمالى و عقله البسيط بوجه والمفصل بوجه اما البساطة والاجمال فبالنظر الى هويته الوجودية التى لا تركيب فيها اصلاً بوجه من الوجوه لا عقلاً و ذهنأً بحسب التحليل العقلى، ولا عيناً و خارجاً بحسب التعدد الخارجى، فالاول كالمرکب العقلى من الجنس والفصل او الماهية والوجود، والثانى كالمرکب من المادة والصورة او ما يجرى مجراهما و

بالنظر الى معانى صفاته و مفهومات اسمائه كان العالم الربوبى والصقع الالهى كثيراً جداً بحيث لا تتلم بتلك الكثرة احدية الحق و بساطته و هذا امر عجيب جداً الا انا اوضحنا سبيله من الاصول التى قررنا بنيانها واحکما برهانها فتقول: اذا اخذت ذاته باعتبار انضمام هذه الروابط والمخصصات التى يعبر عنها بالخزائن - كما فى قوله «و ان من شىء الا عندنا خزائنه».

وبالجملة درباره ارادة خداوند همان طور که در باب علم و قدرت او آمده است اراده عين علم او و عين ذات او است و علم خداوند به فیضان اشيا از او همان عبارت از ارادة او است و رضایت او است و اين عبارت از اراده ای است که عاری از نقص و امکان است و قهراً اين تعريف منافات دارد با تفسيری که پاره ای از قدرت کرده و گفته اند قدرت عبارت از صحت فعل و ترک آن می باشد.

ملاصدرا گوید: نسبت اراده به مراد مانند نسبت علم است به معلوم و بلکه مانند نسبت وجود است به شىء موجود.

فى بيان مأخذ آخر فى ابطال رأى من زعم ان شأن الارادة الواحدة ان يتعلق باى طرف من طرفى الممكن و باى ممكن من الممكنات.

اعلم ان نسبة الارادة الى المراد كنسبة العلم الى المعلوم، بل كنسبة الوجود الى الشىء الموجود، فيمتنع استواء نسبتها الى الضدين والمتنافيين، بل بها يجب احدهما و يمتنع الآخر فكيف يستوى نسبتها اليهما؟! و هل هذا الا كما يقال: ان وجود السواد بعينه يصلح ان يكون

۱- افقار، ج ۶، ص ۳۵۰.

۲- همان، ص ۳۵۱.

لزم الدور و ظاهر انها مغايرة للحیوة والكلام والسمع والبصر. اقول: وقد علمت ما فيه وكذا ما في قولهم: «العلم بالوقوع تبع للوقوع» لانهم ان ارادوا به العموم والكلية فهو ممنوع فان من المعلوم ما يتبعه الوقوع كما مر.

وذهب اكثر المعتزلة الى ان كلا منهما من جنس الادراك، ففسروا الارادة باعتقاد النفع، والكرهية باعتقاد الضرر لان نسبة القدرة الى طرفي الفعل والترك بالسوية، فاذا حصل في القلب اعتقاد النفع لاحد الطرفين يرجع بسببه ذلك الطرف و صار الفاعل مؤثراً مختاراً واورد عليه، انا كثيراً ما نعتقد النفع في كثير من الافعال و لانفعليها ولا نريدها، ولا نعتقد النفع في كثير منها بل نعتقد ضررها ونريدها، ولذا ذهب بعض آخر منهم الى انها ميل يتبع اعتقاد النفع وهو الشوق المفسر بتوقان النفس الى تحصيل شيء ويرد عليه - كما ذكره بعض الفضلاء - ان كثيراً ما يوجد هذا الميل والشوق بدون الارادة كما في المحرمات وقيل: هي شوق متأكد الى حصول المراد.^۲

ماحصل سخن فرق متکلمان این است، چرا عالم در فلان وقت خلق شد و قبل و بعد آن خلق نشد و چه موجب و رجحانی در آن وقت خاص موجود بود یعنی همان وقتی که جهان هستی خلق شد. متکلمان در این باب سه فرقه‌اند یک عده گفته‌اند این تخصیص علتی داشته است و گویند این تخصیص بر سبیل اولویت بوده نه و جوب. عده‌ای گفته‌اند وجود عالم نه تعلق به وقت دارد و نه به چیز دیگری

وجود البیاض، او كما يقال: ان الصورة الانسانية في الذهن بعينها هي الصورة الفرسية في العلوم التفصيلية؟ وكذا حكم الشخص و امثاله. فكما لاشبهة لاحد في أن وجود زيد بعينه لا يمكن ان يكون وجود عمرو بعينه، ولا العلم باحدهما هو العلم بالآخر - لان تشخص العلم بزيد وهديته و هويته متعلقة به لا محالة، فلو تعلق هذا العلم بغيره لا تقلب تشخصه و بطلت هديته - كذلك حكم الارادة فانها تتعين بتعين المراد و تشخص بتشخصه، محققاً كان او مقدراً مجملاً كان او مفصلاً، فارادة كل فعل كالعلم به انما تبينت و تشخصت بتعلقها بذلك الفعل حتى لو فرض تعلقها بغير ذلك الفعل كان ذلك فرضاً لانقلاب الحقيقة كفرض الانسان غيرالانسان و ذلك محال. فظهر بطلان هذا المذهب.^۱

اشاعره گفته‌اند اراده صفت خاصی است که یکی از دو مقدور را تخصیص می‌دهد یا رجحان می‌دهد و اراده مخالف علم و قدرت است، زیرا خاصیت قدرت صحت ایجاد و لایجاد است و آن نسبت به همه اوقات و نسبت به دو طرف فعل و ترک یکسان است زیرا علم به وجود تابع وقوع است و اگر وقوع هم تابع علم باشد دور لازم آید.

معتزلیان اراده را به اعتقاد نفع و کراهت را به اعتقاد ضرر تفسیر کرده‌اند. ملاصدرا هم نظر اشعریان و همه معتزلیان را مردود می‌داند.

فالاشاعرة فسروا الارادة بانهاصفة منحصصة لاحد المقدورين، و هي مغايرة للعلم والقدرة، لان خاصية القدرة صحة الایجاد واللاایجاد، و ذلك بالنسبة الى جميع الاوقات و الى طرفي الفعل والترك على السواء، ولان العلم بالوقوع تبع للوقوع، فلو كان الوقوع تبعاً للعلم

۱- اشعار، ج ۶ ص ۳۲۳

۲- همان، صص ۳۳۴ - ۳۳۷.

غیر از فاعل و خداوند از کاری که کرده است مورد سؤال واقع نمی‌شود. ملاصدرا این آرا را هم قبول ندارد وی مرجع اراده را هم به وجود بازگردانده همان‌طور که مرجع علم، قدرت و بقیه صفات را هم به وجود بازگردانده است.

خلاصه کلام این است که اراده و محبت به‌مانند علم یک معنی است، در واجب تعالی عین ذات است و عین داعی و در غیر خداوند صفت زاید بر او است و غیر از قدرت و غیردائمی است و بالأخره در انسان‌ها صفات هم زاید بر ذاتند و هم متفرقتند و عین یکدیگر نیستند لکن در ذات حق همه هم عین ذاتند و هم متحداند و بدین ترتیب مقایسه اراده درباره خداوند با اراده انسان درست نیست و همه ایراداتی که فلاسفه و متکلمان به میان آورده‌اند ناشی از این قیاس و مقایسه بوده است و اراده در هر چیزی تابع نوع وجود آن چیز است و همان‌طور که حقیقت وجود مختلف است به امکان و غنی و حاجت و بساطت و ترکیب و غیره، حکم اراده و محبت هم بدین سان می‌باشد زیرا اراده رفیق وجود است و عیناً به مانند وجود اقسامی دارد و مراتبی دارد که مرتبت اکمل و بسیط و وجوب آن، اراده حق تعالی است.

فی حکایة مذهب المتکلمین فی المرجع والداعی لارادة خلق العالم.

قال محقق مقاصد الاشارات: «ان المتکلمین من الذاهبین الی حدوث العالم افترقوا الی ثلاث فرق: فرقه اعترفوا بتخصیص ذلك الوقت بالحدوث و بوجود علة لذلك التخصیص غیر الفاعل. وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتکلمین و من یجری مجریهم، و هؤلاء انما یقولون بتخصیصه علی سبیل الاولیة دون

الوجوب، و یجعلون علة التخصیص مصلحة تعود الی العالم. و فرقة بتخصیصه لذات الوقت علی سبیل الوجوب وجعلوا حدوث العالم فی غیر ذلك الوقت ممنوعاً، لانه لاوقت قبل ذلك الوقت و هو قول «ابی القاسم البلخی» المعروف «بالکعبی» و من تبعه منهم و فرقة لم یعترفوا بالتخصیص خوفاً عن التعلیل بل ذهبوا الی ان وجود العالم لا یتعلق بوقت و لا بشیء آخر غیر الفاعل و هو لا یسئل عما یفعل. او اعترفوا بالتخصیص وانکروا وجوب استناده الی علة غیر الفاعل، بل ذهبوا الی ان للفاعل المختاران یختار احد مقدوره علی الآخر من غیر مخصص و تمثلوا فی ذلك بعطشان یحضره الماء فی انائین متساوی النسبة الیه من جمیع الوجوه، فانه یختار احدهما لامحالة و بغير ذلك من الامثلة المشهورة و هم اصحاب «ابی الحسن الاشعری» و من یحذو حذوه، و غیر هم من المتکلمین المتأخرین» انتهى کلامه.

و انت بما قدمنا علیک من الاصول القطعية الحققة متمکن من ابطال هذه الآراء الخیثة المؤدیة الی التعطیل فی حقه، بل التجیسم والتركيب فی ذاته تعالی عما یقول المقصرون الجاهلون فی حقه علواً کبیراً.

اما القول بالمخصص والداعی لفعله علی سبیل الاولیة دون الوجوب - سواء کان امراً مبائناً لذاته وصفاته کما قالت قدماء «المعتزلة» او غیر مبائن له کما.^۱

ارباب ادواق - پیروان حکمت ذوقیه و کسانی که برای رسیدن به حقایق طریق شهود و

اشراق در پیش گیرند ارباب اذواق گویند.^۱

ارباب اصنام - این اصطلاح اشراقی است که صدرا پذیرفته و به کار برده است. در ترتیب نظام وجود در فلسفه اشراق ابتدا نورالانوار و بعد قواهر اعلوانند که عقول طولیه‌اند و دیگر عقول عرضیه‌اند که گاه از آن‌ها تعبیر به ارباب اصنام شده است.

و آن‌ها آخرین مرتبت طبقات انوار مجرده‌اند که افلاطون انواع طبیعی و مثل نوریه نامیده است و بالجمله آخرین عقل از عقول زواهر طلسم ارض است و بعد از پایان یافتن و درختام سلسله عقول در مراحل نزول سلسله نفوس شروع می‌شود از نفس فک اقصی و بعد نفوس شریفه کواکب و بعد نفوس کل کوکب کوکب و فلک فلک تا نفس ادون افلاک. طبقه سوم طبقه صور فلکیه و نجومیه است به ترتیب الافضل فالافضل.^۲

ارباب انواع - ملاصدرا در توضیح آن گوید: اشراق اول: در بیان غرض افلاطون و پیروان او از این مسأله - از قول افلاطون نقل کرده‌اند که او به تبعیت از استاد خود سقراط حکیم گفته است که برای هر نوعی از انواع موجودات طبیعی جسمانی، صورتی است مجرد از ماده و عقلانی‌الوجود در عالم الهی (که ناظر بر موجودات طبیعی و مدیر و مدبر آن‌هاست و آن‌ها را عقول عرضیه و ارباب انواع و مثل افلاطونیه نامیده‌اند) و گاهی افلاطون و سقراط آن‌ها را مثل الهیه نیز می‌نامند و می‌گویند که این صور مجرد عقلانی هیچ‌گاه فاسد و تباه نمی‌شوند و همواره والی الابد باقی و برقرارند و آنچه که در معرض فساد و تباهی قرار می‌گیرد همین موجودات طبیعی‌اند (که به علت مقارنت

با ماده و عوارض ماده و کون و فساد و به علت ترکیب از عناصر متضاد و فرار رسیدن زمان انحلال، فاسد و تباه می‌گردند ولی نوع آن‌ها در ضمن افراد متعاقب الوجود باقی خواهد بود).

شیخ الرئيس ابوعلی سینا در الهیات کتاب شفا (در مورد صور افلاطونیه) می‌گوید گروهی از حکما چنین پنداشته‌اند که تقسیم ایجاب می‌کند در هر نوعی از انواع، دو قسم موجود باشد مانند وجود دو قسم از انسان در حقیقت انسانیت، یکی انسان فاسد محسوس (موجود در عالم طبیعت) و دیگری انسان معقول مجرد از ماده و ابدی‌الوجود که هیچ‌گاه در معرض فساد و تغییر قرار نگیرد. ایشان برای هر یک از این دو قسم، وجودی جداگانه قایلند. وجود مفارق عقلانی را وجود مثالی نامیده‌اند.

ایشان برای هر یک از انواع موجودات طبیعی صورتی عقلانی و مجرد فرض نموده‌اند و معتقدند که عقل بشر (هنگام تعقل و ادراک اشیا به صورت عقلیه) به ساحت مثل و صور افلاطونیه تقرب جسته و صورت آن‌ها را تلقی می‌کند (زیرا غرض عقل ادراک معانی کلی و نیل به حقیقت کلیه اشیا است) و حقیقت کلی اشیا هیچ‌گاه فاسد نمی‌شود و آنچه که فاسد می‌شود صورت محسوس آن‌ها است. (پس عقل آن‌ها را با دیده حقیقت‌بین خویش از فاصله دور و در بعدی از ابعاد مافوق ابعاد عقول بشری مشاهده می‌کند و بعد از این خواهیم گفت که چون عقل غالباً نمی‌تواند با آن‌ها اتصال کامل حاصل کند و به طور کامل مشاهده نماید، لذا شبیحی از آن‌ها

۱- مبدأ و معاد، ملاصدرا، ص ۱۱۱.

۲- اسفار، ج ۲، ص ۶۰.

در نظر عقل تجسم می‌یابد و بدین جهت، صورت عقلیه حاصل در نظر عقل، کلی نامیده می‌شود.)

ایشان معتقدند که کلیه علوم (اعم از تصورات کلیه حاصل در ذهن به صورت حدود و رسوم و یا تصدیقات کلیه در قالب براهین و ادله) همگی برای درک حقیقت صور افلاطونیه و تصدیق به وجود و اوصاف آنان و ناظر بر آنهاست (حدود و رسوم، برای درک ذات و حقیقت آنها و تصدیقات برای اقامه دلیل بر وجود آنها و نیل به صفات آنهاست. مثلاً تصور انسان در قالب حد و یا رسم در حقیقت، تصور انسان عقلانی و مثال افلاطونی انسان موجود در عالم مثال است و همچنین تصدیق به وجود انسان و اقامه دلیل بر وجود و اوصاف و نعوت وی در حقیقت، تصدیق به وجود و اوصاف و نعوت انسان عقلانی و مثال افلاطونی او است. زیرا انسان موجود در عالم طبیعت سرای فانی، انسان جزئی و مولود در طبیعت نیایدار است و امر جزئی از نظر حکیم و فیلسوف الهی شایسته فهم و ادراک نیست، مگر در حد وجود خاص و محدود او) و شخص معروف به افلاطون و استاد او سقراط حکیم، در این گفتار یعنی اعتقاد به وجود مثل، بسیار اصرار می‌ورزیدند و می‌گفتند که برای حقیقت انسانیت (که در عالم طبیعت، در مظاهر گوناگون افراد و اشخاص مشاهده می‌گردد) یک معنی و حقیقت واحدی است موجود (در عالم دیگری) که کلیه اشخاص و افراد انسان در وی مشترکند و او جاوید است در حالی که اشخاص و افراد همگی زایل و فانی می‌باشند. و مسلم است که آن معنا و حقیقت جاوید انسانی، همین معنای

محسوس متکثر فاسد نخواهد بود. پس او معنای معقول و مجرد از ماده و علایق مادی است.^۱

تابدین جاسخنان شیخ خاتمه یافت (تا ما به زودی در مورد سخنان او و سخنان دیگران درباره وجود مثل بحث کنیم) و اگر شما (در مقام ایراد بر وجود مثل) بگویید معنای انسانیت، بر زید و عمر و سایر افراد انسان حمل می‌گردد و اگر این معنا دارای وجودی مفارق و جدا از وجود اشخاص بود، چگونه حمل آن بر افراد انسان ممکن بود، در حالی که حمل، عبارت است از اتحاد در وجود، ما در پاسخ این سؤال می‌گوییم معنایی که دارای وجود مفارق عقلانی است، ملاک و مناط حمل آن معنی بر افراد و همچنین جهت اتحاد آن معنا با سایر افراد، وجود مفارق عقلانی او نیست. بلکه ملاک و مناط حمل معنا بر افراد و اتحاد وی بر افراد اتفاق و اشتراک هر دو در یک ذات و حقیقت واحد و مشترکی است (به نام کلی طبیعی) پس هر دو امری که در معنای واحدی که مقوم هر دو است مشترکند، هر دوی آنان در آن معنا متحدند و حمل آن معنا بر هر دو امر جایز و روا است. و اما کلی بودن یکی از آن دو امر و جزئی بودن دیگری، یا به علت این است که یکی از آن دو امر در وجود خارجی، مقوم به عوارض حسیه‌ای است که به وسیله آنها تشخیص و تعیین می‌یابد و با زوال آن عوارض معدوم و نابود می‌گردد؛ مانند انسان طبیعی جسمانی و دیگری در وجود خارجی مقوم با آن عوارض نیست مانند انسان عقلی. و یا به علت این است که یکی

علت و سبب وجود دیگری است و مسلم است که (وجود عقلی، علت و سبب وجود حسی جزئی است و) وجود عقلی سببی مشتمل بر وجودات حسیه مسببی است. پس وجود عقلی، کلی است و این وجودات حسیه مسببی، جزئی اند.

ارتباط حادث به قدیم - یکی از مسائل مهم فلسفی که مورد توجه فلاسفه می باشد کیفیت ربط و ارتباط حوادث به قدیم است که آن ها را دچار اشکالی بس دشوار کرده است.^۱ اشکال از این راه و به این طریق است که باتوجه به این که میان علت و معلول سنخیت لازم است چگونه ممکن است حوادث که همواره متحول بوده و در معرض فنا و زوال اند مستند به ذات قدیم ازلی ثابت باشند و معلول ذات لایتغیر باشند.

اصل دیگری که این مسأله را دشوارتر کرده است توحید میان علت و معلول است به این معنی که از واحد من جمیع الجهات نتواند که جز معلول واحد صادر شود و چگونه حوادث متکثره مستند به ذات واحدند و معلول اویند.

بر مبنای اصل اول اشکال آشکار آن ارتباط حوادث به قدیم است و بر مبنای اصل دوم صدور کثیر از واحد من جمیع الجهات.

برای حل اشکال اول و فرار از آن فلاسفه هر یک راهی را در پیش گرفته اند و مسأله را بنحو خاصی مورد بحث و فحص و دقت قرار داده اند و در حل آن کوشیده اند.

بعضی واسطه و رابط میان حوادث و قدیم را حرکت دوریه فلکیه دانسته و گویند تمام حرکات و متحرکات منتهی می شوند به حرکت دوریه فلکیه و معلول و مستند به آن می باشند و

حرکت دوریه فلکیه بالذات ثابت و از جهت اتصال و دوام و ثباتش در متن دهر مستند به ثبات است و از جهت وجود غیرقار بودنش متسبب می شوند به آن حوادث زمانی و بالجمله حرکت دوریه فلکیه را دو نسبت هست یکی نسبت به ذات یعنی ذات حرکت که ثابت و مستمر است و به تعبیری که صدرا کرده است حرکت به معنای توسط است که راسم امر ممتد است که حرکت به معنای قطع است.

حرکت به معنای توسط امری خارجی و به اعتبار ذاتش یعنی ذات من حیث الذات ثابت و دائم و تجدد و سیلان او به اعتبار نسبت آن به حدود مفروضه در مافیه الحركة است.

و باز گویند که حرکت دوریه فلکیه دائمی است و ابتدایی ندارد و همان جنبه دوام و ثباتش موجب رابط بودنش شده است.

بعضی دیگر نفس حرکت را رابط و واسطه میان حوادث به قدیم می دانند و گویند تمام متحرکات به واسطه حرکت متحرکند و حرکت خود متجدد بالذات است یعنی تجدد امری جدا از ذات او نیست بلکه آن چه مجعول است حرکت است نه تجدد حرکت پس به واسطه تجددش حوادث به او متسبب می شوند و از جهت ثباتش (حرکت خود متحرک نیست) واسطه و رابط حوادث به قدیم است.

بعضی دیگر واسطه و رابط را، زمان می دانند.

صدرا رابط و واسطه ربط حوادث به قدیم را حرکت در طبیعت و حرکت جوهریه می داند. ← حرکت جوهریه.

کیفیت خاصی به وجود آید که مزاج باشد چنان که گویند مبدأ مزاج استحاله است و در تعریف آن گفته اند «فما کان من هذه الجملة ببقی نوع الجوهر من حیث هذا المشار الیه ثابتاً کالماء یسخن و هو ثابت بشخصه فهو استحالة» و اگر نوع آن باقی نماند فساد است و بالجملة استحاله به معنی خاص فلسفی عبارت از حرکت در کیف است مانند تسخن و تبرد و هر تغییری که موجب زوال صورت نوعیه نوع نگردد استحاله است و در موقعی که موجب زوال صورت نوعیه اشیا باشد فساد است.

تغییرات و تحولاتی که در اشیا حاصل می شود مادام که به سرحد تحول از صورتی به صورتی دیگر نرسیده باشد استحاله گویند و موقعی که منجر به زوال صورت نوعیه آن شود مثل آن که آب هوا شود فساد صورتی و کون صورتی دیگر است و این است معنی کون و فساد در کلمات فلاسفه.

و مزاج عبارت از صورت خاص است «یا کیفیت خاصی است» که در اثر ترکیب عناصر با یکدیگر پیدا می شود.

صدرا گوید حصول مزاج حتماً مستند به ترکیب عناصر نیست و چنین نیست که از ترکیب چند عنصر مزاج حاصل شود. بلکه ممکن است یک عنصر نیز مستحیل شود در کیفیت فاعله و متفعله به واسطه اسباب خارجی تا آن که منتهی شود به انقلاب صورت آن به یکی از موالید.

ارکان اربعه - عناصر اربعه را به اعتبار آن که ارکان ترکیبی و وجودی موجودات طبیعی اند ارکان اربعه می نامند. - عنصر واسطقس.^۱

ارواح بخاری - مراد از ارواح بخاری ارواح حیوانات است که ناشی از قلب صنوبری الشکل است و ساری در تمام اعضا و اجزای حیوان است. - روح بخاری.^۲

ازدواجات - فلاسفه گویند از ترکیب عناصر با یکدیگر و اختلاط آن ها مزاج خاصی به وجود آید که تکوین موالید از آن راه است این اختلاط و ترکیب خاص را ازدواجات عناصر گویند و گویند اجرام علوی به منزلت آبء و عناصر به منزلت آتھاتند که از ازدواج و اختلاط آن ها با یکدیگر و تأثیر اجرام علوی و لقاح آن موالید ثلث تکوین می یابند.^۳

ازل - ازل یعنی بدون اول و ازلی یعنی آنچه اول نداشته باشد در مقابل ابدی یعنی آنچه آخر ندارد و بالجملة ازل همیشگی در طرف گذشته است و ابد در طرف آینده و موجود ازلی یعنی موجودی که اول نداشته باشد و ابدی یعنی آخر نداشته باشد و آنچه وجودش در طرف ماضی مستمر و دائم باشد ازلی گویند.^۴

اسباب عالیہ، اسباب قاصیہ - علل اولیه را از آن جهت که غایات عقلیه و غایة الغایات کاینات اند اسباب قصوی و اسباب قاصیه و عالیہ نامیده اند و از آن جهت که مبادی نظام وجود و آفرینش اند «مبادیه اولیه» نامیده اند.^۵

استحاله - استحاله تغییر و تحول از حالتی به حالت دیگر است که حرکت در کیف است چنان که آب گرم شود و از ترکیب چند عنصر

۱- رسائل، ملاصدرا، ص ۲۴۸.

۲- اسفار، ج ۴، ص ۱۵۲.

۳- رسائل، ملاصدرا، ص ۲۳۹.

۴- اسفار، ج ۳ از سفر ۱، صص ۱۵۲، ۱۵۴.

۵- همان، ج ۲، سفر ۱، صص ۱۲۷، ۱۸۶، ۱۸۷.

استقامت خط عبارت از بودن آن است به نحوی که هر نقطه‌ای که در آن فرض شود تماماً بر سمت واحد باشند و یا کوتاه‌ترین خطوط واصله بین دو نقطه است.

مستقیم عبارت از چیزی است که اجزای بعضی از آن با بعضی از اجزای دیگر آن تطابق داشته باشد بر تمام اوضاع و در مقابل انحنا و استدارت است.^۳

اسطقسات = اسطقسات جمع اسطقس و کلمه‌ای است یونانی الاصل و به معنی اصل و پایه است و اغلب به معنای عناصر اربعه آمده است و معادل کلمه عناصر عربی است و لکن به معنی عام کلمه اسطقس بر اصول ترکیبی هر موجودی اطلاق شده است و بالجمله اصول ترکیباتی هر موجودی را اسطقس نامند چنان که گویند «البدن جوهر اسطقیسی» و «الصورة الاسطقیسیه» و یا «الاسطقسات الممتزجه» و یا «الاسطقسات القابله للکون والفساد» و یا «الاجسام الاسطقیسیه».^۴

اسم = بین متکلمان اختلاف است که آیا اسم به طور مطلق عین مسمی است یا غیر آن اشعریان گویند اسم عین مسمی است و معتزلیان گویند عین مسمی نیست بزرگان عرفا گویند: اسم عبارت از ذات است که با پاره‌ای از شئون و حیثیات و اعتبارات مأخوذ است، زیرا حق تعالی را شئون ذاتی و مراتب عینی است به حسب هر اسمی و صفتی و...^۵

تحول و انقلاب صور از نظر صدرا به یکی از دو نحو حاصل می‌شود یکی از راه امتزاج عناصر با یکدیگر که موجب انقلاب صور اجزای مرکب است به صورت موالید که مبدأ آن مزاج است و بالجمله مزاج متحصّل از ترکیب عناصر را صورتی دیگر است غیر از صور خاص به هر یک از عناصر.

و دیگر به واسطه استحاله شدیدی است که در هر یک از عناصر حاصل و بالآخره موجب تغییر صورت نوعیه آن می‌شود که به واسطه اسباب خارجی تبدیل به یکی از صور می‌شود و یا تبدیل به یکی از عناصر دیگر می‌گردد.^۱

استعداد = استعداد عبارت از کیفیتی است در مستعد که مبدأ تکامل مستعد است به طرف کمال ممکن و در موجودات مختلف بر حسب مراتب اختلاف آن‌ها از لحاظ شدت و ضعف متفاوت است. موجودات عالم کلاً بر حسب استعدادات متعاقبه غیرمتناهی در تکامل بوده و از نقص به کمال می‌گرایند. ^۲ امکان استعدادی.

استقامت = استقامت به معنی اعتدال و محکم و پابرجا بودن و ثبات آمده است «استقام استقامه» یعنی «اعتدل» و گفته می‌شود «استقامه الامر» یعنی کار او درست آمد و پابرجا شد و «مستقیم القامة» انسان را گویند از آن جهت که برخلاف حیوانات دیگر مستوی القامت بوده و بر روی دو پای خود ایستاده و حرکت می‌کند.

استقامت از نظر مفهوم فلسفی عبارت از کیفیت مختصه به کمیات است یعنی یکی از کیفیات مختصه به کمیات است چنان که استدارت و انحنا نیز از کیفیات مختصه به کمیات است و در تعریف آن گویند.

۱- اسفار، ج ۳، ص ۸۶ و ج ۶ ص ۳۹۴.

۲- رسائل، ملاصدرا، ص ۱۵۵.

۳- اسفار، ج ۱، سفر ۲، ص ۱۶۲.

۴- همان، ج ۲، سفر ۲، صص ۲-۲۳، ۴۱، ۴۴، ۱۷۲.

۵- تفسیر ملاصدرا، ج ۴، صص ۴۱-۴۲.

و بالجمله ملاصدرا گوید: به نزد این طایفه یعنی عارفان بالله اسم عبارت از ذات الهیه است با اعتبار صفتی از صفات و یا تجلی از تجلیات و اسمای ملفوظه اسمای اسما است و این که حکما صفات را عین ذات حق دانسته‌اند منافاتی ندارد که به وجهی غیر ذات حق باشد. همان‌طور که عرفا گویند. خلاصه سخن ملاصدرا این است که حکما گویند صفات حق عین ذات او است و عارفان گویند غیر ذات او است و این دو با هم منافات ندارد چون از وجهی صفات عینی ذاتند و از وجهی غیر ذات معنی این که حکما گفته‌اند عین ذات‌اند عبارت از وجود آن صفات است در مرتبت ذات حق با قطع نظر از انضمام معنی و اعتبار کیفیتی و عرفا نیز به این معنی صفات را عین ذات دانند لکن مفهومات کلی این صفات که صرفاً وجودات ذهنی‌اند غیر ذات حق‌اند.

اسماء الاسماء - صدرا در این جا گفتار صوفیه را نقل کرده و گوید حق تعالی را اسما و صفاتی است که از لوازم ذات او است و مراد از اسما در کلمات آن‌ها الفاظ آن‌ها نیست مثلاً الفاظ عالم و قادر و غیره مراد نیست زیرا این الفاظ اسمای اسمایند بلکه مراد آن‌ها از اسمای حق مثلاً معنی عالم و قادر است همان‌طور که مراد از صفات اعراض زاید بر ذات نمی‌باشد.^۱

اسماء الحسنی - صفات و اسمای الهی همه اسماء الحسنی‌اند از این رو است که ملاصدرا تحت این عنوان مطالبی کلی و جامع را بیان کرده‌اند که به‌طور مطلق شامل همه شئون و اسما و تجلیات الهی می‌شود. و می‌گوید:

خدای تعالی در قرآن مجید فرموده است: «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ» بگو که هر کسی عملش بر وفق مقتضای ذات و مشابه با فطرت

او است. بدین معنی که هیچ عملی را انجام نمی‌دهد به‌جز آنچه که مناسب و مشابه با فطرت او است و آنچه که از وی صادر و ظاهر می‌گردد حاکی از باطن و ضمیر او است.

اینک می‌گوییم عالم وجود سرتاسر عمل خدا و فعل و صنع او است، عمل و فعل خدا نیز مشابه و مشاکل با او است. پس در سرتاسر عالم وجود موجودی نیست مگر آن که اصل و حقیقت آن در حیطه ذات و سعه وجود او موجود است هر موجودی که دارای حدی از حدود نوعیه است و منحصر است در ده مقوله جوهر و عرض زیرا هر نوعی از انواع موجود در عالم وجود بر طبق صورت موجد و آفریننده خود موجود است. پس جوهر عالم صورت و مثالی است از ذات موجود و اعراض موجود در عالم، صورت و مثالی است از صفات او. پس «مثالی» عالم صورت و مثالی است برای ازلیت او و این عالم صورت و مثالی است برای استقرار او بر عرش الوهیت و ربوبیت و «کم» عالم صورت و مثالی است برای عدد اسمای او و «کیف» عالم صورت و مثالی است برای رضا و غضب او و «وضع» عالم صورت مثالی است برای قیام او به ذات خویش که در قرآن مجید گفته است: «ویداہ مبسوطان» و «جدہ» عالم صورت و مثالی است برای صفت مالک الملکی او و اضافه عالم صورت و مثالی است برای ربوبیت او و مقوله «ان یفعل» صورت و مثالی است برای ایجاد او و مقوله «ان ینفعل» صورت و مثالی است برای اجابت دعا و بر همین قیاس است که اجناس مقولات و انواع و افراد.

پس هیچ موجودی در سرتاسر عالم وجود از غیب تا شهود پا در دایره هستی نگذارد و خودنمایی نکند مگر آنکه برای او در حضرت الهیت صورتی است مشابه و مشاکل با او. و اگر صورت کلیه اشیا در حضرت الوهیت نبود هیچ موجودی در عالم وجود قدم نمی گذاشت و خودنمایی نمی کرد زیرا وجود معلول چنانکه خواهیم گفت ناشی از وجود علت است. پس هر چه در عالم وجود قدم می نهد همانا سایه و نمونه ای است از آن چه که در عالم عقلی است و هر چه در عالم عقلی است او نیز سایه و مثالی است از آن چه در حضرت الوهیت است؛ ولیکن باید معتقد بود به این که آن چه که در حضرت ذات الوهیت است در حد اعلی و اشرف مراتب وجود است و گرنه ذات الوهیت در غایت احدیت و جلالت است به حیثی که او با هیچ چیزی از موجودات عالم شباهت ندارد و هیچ چیز نیز با او در هیچ جهتی شباهت ندارد.

پس وجود واجب، جوهر نیست والا دارای ماهیت بود و نیز اگر جوهر بود هر آینه با سایر جواهر در مفهوم جوهر مشارکت داشت پس ناچار می بایست به وسیله انضمام فصل با وی از سایر جواهر ممتاز گردد؛ و در این صورت ذات او از جنس و فصل ترکیب می یافت و ترکیب در ذات واجب الوجود محال است. و نیز ذات واجب الوجود متصف به صفات زاید بر ذات نیست. پس ذات او اجل و ارفع از آن است که دارای کیف یا کم یا وضع یا این و یا متی و یا جده و یا فعل و انفعال و مقارن با این اوصاف و اعراض باشد. و فعل او نیست مگر اضافه و نسبت قیومیت که مصحح کلیه اضافت و نسب است از قبیل عالمیت و قادریت و مریدیت و

تکلم و رازقیت و سماع و بصر و سایر اوصاف. برای واجب الوجود فقط اضافه و نسبت واحدی است که مصحح و مبین جمیع اضافات و نسب نام برده است که هر یک حاکی از یک فعل خاصی است، همان طور که برای او ذات واحدی است که مصحح و منشأ جمیع کمالات وجودیه او است.^۱

اشراق هشتم: در فرق مابین اسم و صفت مفهوم مشتق (مانند عالم، قائم، ابیض، موجود و نظایر آنها) نزد جمهور علمای کلام مفهومی است متقوم به سه چیز: ذات و صفت و نسبت (یعنی نسبت صفت به ذات)، و نزد بعضی از محققین (یعنی علامه دوانی) عین صفت است زیرا به عقیده او عرض (یعنی علم و قیام، بیاض و وجود) بالذات متحد است با عرضی (یعنی عالم و قائم و ابیض و موجود). و فرق مابین عرض و عرضی این است که صفت علم و یا قیام مثلاً عرض است و غیر قابل حمل بر موصوف اگر آن را در عقل «بشرط لا» اعتبار کنیم و همین صفت عرضی و قابل حمل بر موصوف است که در صورتی که ما آن را «لابشرط» لحاظ کنیم. نظیر فرق مابین جزء صوری (یعنی صورت) و فصل و فرق بین جزء مادی (یعنی ماده) و جنس (که صورت، بالذات متحد است با فصل که مأخوذ «بشرط لا» است و فصل مأخوذ «لابشرط» و همچنین ماده بالذات متحد است با جنس ولی ماده مأخوذ «بشرط لا» است و جنس مأخوذ «لابشرط» و شاید بتوان در توجیه و تفسیر نظریه علامه دوانی چنین گفت که غرض و هدف اصلی از ذکر هر مشتقی بیان اتصاف و

ثبوت شیء برای جزء غیر، مانند ثبوت بیاض برای جسم ابیض که جسم، جزء مجموع مرکب از جسم و بیاض است. و یا ثبوت وجود برای ماهیت موجود ممکن الوجود که ماهیت، جزء مفهوم موجود ممکن الوجود است که مرکب است از ماهیت و وجود. و ثبوت شیء برای ذات خود مانند ثبوت ایضیت برای نفس بیاض یا ثبوت وجود یا موجودیت برای نفس وجود). پس در صورت اول ثبوت مطلق است که شامل هر سه قسم است.^۱

اسم الله = نام الله نزد عارفان عبارت از مرتبه ألوهیت جامع جمیع شئون و اعتبارات و نعوت و کمالات است که همه اسما و صفات که لمعات نور ذات و شئون او است در آن مندرج است و آن نخستین کثرتی است که در جهان آفرینش حاصل آمد و آن پرزخ بین حضرت احدیت و مظاهر امریت و خلقت است و این نام جامع بین دو گروه صفات است که مقابل هم اند و نسبت اسم الله مانند نسبت وجود است با ماهیات ممکنه، به جز این که برای واجب الوجود ماهیتی نیست.^۲ و بالجمله ملاصدرا گوید: حق تعالی را اسمایی است.^۳ متقابله که لازم ذات او است مانند اول، آخر، ظاهر، باطن، هادی، مضل، مضر، مذل و برای او برحسب احدیت وجود واجبی او هر دو صفت متقابل از اسما وجود دارد که اشرف آنها برحسب جمال ذات و زینت وجه او است، اسما و صفات جمال اولاً و بالذات برای او تثبیت

تلبس ذات به مبدأ اشتقاق است نه معرفی ذات و نه معرفی نفس مفهوم صفت بدون انتساب و ارتباط به ذات. بلکه معرفی و شناساندن صفت از آن جهت که منسوب به ذات و قائم به او است. پس معرفی و شناسایی ذات امری ضمنی و غیر مقصود بالذات است. پس مشتق حقیقی همان صفت است به اعتبار قیام به ذات، و چون حمل مبدأ اشتقاق به تنهایی بدون تغییر در صورت کلمه ممکن نیست ناچار از آن کلمه لفظی اشتقاق می‌کنیم تا بتوانیم آن را بر ذات حمل کنیم و این بدین لحاظ است که عرض یعنی مبدأ اشتقاق متحد است با عرضی یعنی مشتق، به اتحاد مفهوم مأخوذ «لا بشرط» با مفهوم مأخوذ «بشرط لا» و مفهوم مشتق نزد بعضی عبارت است از ذات با نسبت وی به مبدأ به طوری که نسبت، داخل در مفهوم مشتق بوده و مبدأ، خارج باشد (چنان که در مقید می‌گیریم تقید داخل در مفهوم مقید است و قید، خارج. و لذا فرق مابین مرکب و مقید همین است که کلیه اجزاء داخل در ذات و مفهوم مرکبند ولی قید، داخل در مفهوم مقید نیست بلکه تقید یعنی انتصاف و تعلق مقید بدین قید، داخل در مفهوم مقید است).

(این‌ها بود آرا و عقایدی که در مورد مشتق بیان گردیده است) اما از نظر ما حق این است که مفهوم مشتق عبارت است از چیزی که مبدأ اشتقاق مطلقاً و به نحوی از انحا برای آن ثابت شده و بدان متصف است و این ثبوت، اعم است از ثبوت شیء برای غیر خود و یا ثبوت شیء برای جزئی از آن غیر و یا ثبوت شیء برای ذات خود. (ثبوت شیء برای غیر مانند ثبوت بیاض برای جسم و یا ثبوت وجود برای ماهیت، و

۱- ترجمه شراهد الربوبیه، صص ۶۱-۷۱.

۲- تفسیر کبیر، ص ۳۳.

۳- تفسیر آیه نور، ص ۱۵۱.

می‌شود و اسما و صفات جلال در مرتبه دوم و بالعرض بر او صادق‌اند.

اسمای الهی - حق تعالی را اولاً و ابداً شئون و تجلیاتی است ذاتی و او را از این جهت اسمایی است حقیقی و نیز ذات او را برحسب کل یوم در شأنی است شئون و تجلیات متجدد متعاقب و او را برحسب این شئونات دائمة ابدی ازلی اسما و صفاتی است اضافی و یاسلبی و برای هر یک از اقسام سه‌گانه صفات او نوعی از وجود است زیرا وجود از جهت وسعت دایره‌ای که دارد شامل همه چیزهاست حتی اعلام و امکانات و استعدادات زیرا برای هر یک از آنها ماهیتی است و معنایی و فرق بین ذات و صفت و اسم این است که ذات عبارت از هویت شیء و نحو وجود خاص به او است و آن حقیقت مخصوص است و برای هر هویت وجودی نعوتی کلی و ذاتی و هم‌عرض است که مفاهیم آنها یعنی مفاهیم اشتقاقی آنها بر این هویت صادق‌اند. پس مشتقات عبارت از اسمایند و مبادی آنها صفات است و فرق بین اسم و صفت در اعتبار عقل مانند فرق بین مرکب و بسیط است در خارج.^۱

اعلم: ان للحق تعالی شئناً و تجلیات ذاتیه ازلاً و ابداً، و له بحسبها اسماء حقیقیه، و له ایضاً بحسب کل یوم هو فی شأن شئون و تجلیات متجدده متعاقبه و له بحسبها اسماء و صفات اضافیه اوسلبيه، و لكل من الاقسام الثلاثة نوع من الوجود، اذا الوجود لسعة دایره‌ی تشمل الاشياء كلها حتى الاعدام والقوى والامكانات والاستعدادات، اذا لكل منها ماهیه و معنی والفرق بین الذات والصفة والاسم. ان الذات عبارة عن هویه شیء و نحو وجوده الخاص به و هو

حقیقت‌ه المخصوصه، ثم لكل هویه وجودیه نعوتاً کلیه ذاتیه و عرضیه، تصدق مفهوماتها علی تلك الهویه اشتقاقاً، فالمشتقات هی الاسماء و مبادیها هی الصفات، والفرق بین الاسم والصفة فی اعتبار العقل كالفرق بین المركب والبسيط فی الخارج، اذ مفهوم الذات معتبر فی مفهوم الاسم و ليس بداخل فی الصفة، لانها مجرد الامر العارض او كالفرق بین اللابشرط شیء و بشرط لاشیء، اذ قد يراد من الصفة معنی لا يحمل علی الذات، و يقال له العرض، و يراد من الاسم معنی یصح ان يحمل علی الذات و يقال له العرضی، فیکونان متحدین بالذات متغایرین بالاعتبار کما فی العرض والعرضی علی مذهب الیه بعض محققی اهل النظر.

و بالجملة فالذات الاحدية مع صفة معينة من صفاته او باعتبار تجل خاص من تجلیاته الذاتیه او الافعالیه تسمى باسم من الاسماء، و هذه الاسماء الملفوظه هی اسماء الاسماء، و من هاهنا یعلم ان المراد بكون الاسم هو عین المسمى ما هو، و ليس کما توهم بعضهم ان النزاع فی قولهم: ان الاسم عین المسمى او غیره راجع الی اللفظ ضرورة: ان المراد من زید ان کان حروفه الملفوظه فظاهر انها غیر زید، و ان کان ذاته الشخصیه فهی عینه، ولا حاجة...

اسمای ملفوظه - اسمای ملفوظه عبارت از اسمای اسمایند و تكثر در آنها برحسب تكثر نعوت و صفات است و این تكثرات به اعتبار مراتب غیبی و شئون الهی است که مفاتیح غیب است.^۲

۱- مفاتیح الغیب، ص ۳۲۷.

۲- تفسیر کبیر، ص ۳۳.

اشاره - اشارت عبارت از دلالت حسی یا عقلی است به چیزی به نحوی که غیر آن در آن مشترک نباشد و این اشاء اولاً و بالذات به جوهر است و به عبارت دیگر مشارالیه بالذات باید جوهر باشد و اعراض به تبع محل و جواهر مشارالیه می‌باشند.

صدرا از قول شیخ نقل کرده است که گوید اشاره عبارت از تعیین جهتی از جهات عالم است.^۱

اشباح جسمیه - بعضی از فلاسفه می‌گویند میان مجردات محضه و مادیات عالمی است که آن را عالم اشباح می‌نامند که برزخ میان روحانیات و جسمانیات است و از آن جهت اشباح گویند که دارای مقدار و شکل بوده و شبح و قشر اجسام‌اند و چون دارای ماده نمی‌باشند فوق اجسامند و مانند صوری هستند که از اشیا در مرآت منعکس می‌شوند و بالأخره عالمی که محل صور مقداریه است عالم اشباح می‌نامند و عالم اشباح مثالیه و اشباح جسمیه هم نامیده‌اند. صدرا از کسانی است که صریحاً اعتراف کرده است که نه تنها مؤمن و معتقد به وجود این عالم می‌باشد بلکه به نحو خاص و با برهان مخصوص وجود چنین عالمی را ثابت کرده است.^۲

او گوید: عالم اشباح غیر از عالم خیال منفصل است که من مؤمن به آن می‌باشم. و بنابراین صدرا غیر از عالم مثل نوریه افلاطونی و غیر از عالم اشباح مثالیه قایل به عالم دیگر است که عالم خیال منفصل می‌باشد.

و بالجمله فانما یثبت بادلة الوجود العلمی للاشیاء الصوریة وجود عالم آخر وان لهذا الصور والاشباح وجوداً آخر سوی ما یظهر علی

الحواس الظاهرة وبذلك الوجود ینكشف و یظهر عندالقوى الباطنة... و بالجمله یتدل النفس المجردة به ادراك قوى الظاهرة علی وجود هذا العالم و به ادراك قوى الباطنة علی ثبوت عالم آخر شبحی مقداری.^۳

اشتداد - اشتداد به معنی قوت و شدت در سیر یعنی سرعت در سیر است شدت مقابل و نقیض لین و رخا است «شدت ارض» صلابت و محکمی آن را گویند «شدید» به معنی شجاع و قوی است «شداید» به معنی سختی‌ها و دشواری‌ها است «تشدد» یعنی قدرت و قوت نشان دادن در کارها.

اشتداد از نظر مفهوم فلسفی آن مناسب با معنای لغوی آن «قوت» است و مقابل ضعف است و نوعی از حرکت در کیف است که به نام استحاله می‌نامند و اشتداد جوهری را به نام تکون خوانده‌اند.^۴

صدرا بعد از بیان معنی اشتداد گوید:

این مسأله که آیا جوهر هم قابل اشتداد هست یا نه مورد اختلاف است همان‌طور که بعضی وجود را قابل اشتداد و ضعف می‌دانند و بعضی منکر وقوع مراتب شدت و ضعف در وجودند.

صدرا خود گوید همان‌طور که اشتداد در کیف واقع است جوهر اشیا نیز قابل شدت و ضعف می‌باشند و حرکت اشتدادی در جواهر غیر قابل انکار است چنان‌که آب در اثر حرکت

۱- اسفار، ج ۴، ص ۲۷۲.

۲- همان، ج ۱، سفر ۱، ص ۲۹۹.

۳- همان، صص ۳۰۰-۳۰۱.

۴- همان، سفر ۲، ص ۲۷۳.

اشتدادی موجود در جوهر و کیف متدرجاً تبدیل به هوا می‌شود.^۱

او گوید و از چیزهایی که مؤید وقوع شدت و ضعف و حرکت اشتدادی در جوهر و بالأخره اشتداد جوهری است تحولات و تطوراتی است که در منی انسان از بدو انشا تا وصول به مراتب کمال جسمیت و تمامیت و کمال نفس ناطقه و عقل مستفاد واقع است چنانکه در حرکت جوهریه بیاید.

او در مورد اشتداد در وجود گوید: وجود اصل در موجودیت اشیا بوده و ماهیات تابع انحای وجودات‌اند و افراد وجود بعضی شدید و بعضی ضعیف و بعضی اشد و بعضی اضعف‌اند. و بالجمله اشتداد اعم از آنکه در هیأت کیفیه و یا در صور جوهریه باشد عبارت از حرکت در وجود اشیا است نه در ماهیات آن‌ها زیرا ماهیات اموری عدمی اعتباری‌اند.

اصولاً چون ملاصدرا قایل به وقوع حرکت در مقوله جوهر است جواهر را دائماً در حال تجدد و انصرام می‌داند و این خود بدین معنی است که جواهر قابل شدت و ضعف‌اند و تشکیک در مقوله جوهر به مانند کیف است.

ملاصدرا گوید وجود اصل است در موجودیت و ماهیات تابع انحای وجودات است و بیان شد که افراد وجود پاره‌ای اشد و پاره‌ای شدید، پاره‌ای اضعف و پاره‌ای ضعیف‌اند و این خود اشتداد است و بدین ترتیب تقرر و اصالت در جواهر هم به وجود است و وجود قابل شدت و ضعف است و می‌گوید همه جواهر به جز عقل مجرد و همه اعراض مشکک‌اند و قابل شدت و ضعف. ملاصدرا می‌گوید: نطفه مراتب کمال را طی می‌کند تا انسان بالغ و بزرگ

می‌شود این خود سیر در جوهر است. ملاصدرا مسأله انقلاب عناصر را به یکدیگر نیز مثال می‌آورد که مثلاً آب حار می‌شود و حرارت آن شدت می‌یابد و مائیت آن به تدریج نقصان می‌یابد تا این که تبدیل به بخار می‌شود یعنی صورت مائی زایل می‌شود و صورت بخاری پیدا می‌کند.^۲

و أما الذي ذكره الشيخ وغيره في نفى الاشتداد الجوهرى^۳ من قولهم لو وقعت حركة في الجوهر واشتداد وتضعف وازدياد وتنقص فإما أن يبقى نوعه في وسط الاشتداد مثلاً أولاً يبقى؛ فإن كان يبقى نوعه فما تغيرت الصورة الجوهرية في ذاتها بل إنما تغيرت في عارض فيكون استحالة لانكونا. وإن كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد مثلاً فكان الاشتداد قد أحدث جوهراً آخر، وكذا في كل آن يفرض للاشتداد يحدث جوهراً آخر فيكون بين جوهر و جوهر آخر إمكان أنواع جواهر غير متناهية بالفعل، وهذا محال في الجوهر، وإنما جاز في السواد والحرارة حيث كان أمر موجود بالفعل أعني الجسم، وأما في الجواهر الجسماني فلا يصح هذا إنا لا يكون هناك أمر بالفعل حتى يفرض في الجوهر حركة انتهى.

فاقول: فيه تحكّم ومغالطة نشأت من الخلط بين الماهية والوجود والاشتباه في أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل؛ فإن قولهم إما أن يبقى نوعه في وسط الاشتداد إن أريد ببقائه وجوده بالشخص فنختار إنه باق على الوجه الذي مرّ لأن الوجود

۱- اسفار، ج ۱، سفر ۲، ص ۲۷۵.

۲- همان، صص ۲۷۴، ۲۷۵ و ج ۱، سفر ۱، ص ۴۲۳.

۳- همان، ح ۳، ص ۸۵.

المتصل التدریجی الواحد أمر واحد زمانی والاشتداد کمالیه فی ذلک الوجود والتضعف بخلافها، وإن أريد به إنَّ المعنى النوعي الذي قد كان متزعا من وجوده أولا قد بقي وجوده الخاص به عند ما كان بالفعل بالصفة المذكورة التي له في ذاته فنختار^۱ إنه غير باق بتلك الصفة، ولا يلزم منه حدوث جوهر آخر أي وجوده بل حدوث صفة أخرى ذاتية له بالقوة القرية من الفعل، و ذلك لأجل کمالیه أو تنقصه الوجوديين؛ فلا محالة يتبدل عليه صفات ذاتية جوهرية، و لم يلزم منه وجود أنواع بلانهاية بالفعل بل هناك وجود واحد شخصی متصل له حدود غير متناهية بالقوة بحسب آفات مفروضة...

اشتراک وجود - در تحت عنوان کلمه

وجود بیان خواهد شد که یکی از مسائل مهم فلسفی که مورد اختلاف فلاسفه است مسأله وجود است اختلاف بر این مبنی است که آیا وجود متحقق در خارج است یا نه، توضیح آن که وجود یعنی هست مقابل عدم است یعنی نیست و این مفهوم هست و هستی بر تمام موجودات متقرره در خارج صادق است یعنی تمام اشیای خارجی که تکنون و تقرر یافته‌اند بر آنها «هست» و وجود اطلاق می‌شود و این یک معنی رابطی و مفهوم اعتباری است، مورد اختلاف این است که آیا این مفهوم اعتباری را مصداق متقرر خارجی هست که وجود خارجی عینی باشد یا آن که در خارج آنچه متقرر است ماهیت است و چیزی به نام وجود در خارج نیست.

البته در محل خود توضیح داده خواهد شد که در خارج و عالم عین یک امر زیادتر نیست یعنی هر موجودی در خارج یک چیز است نه دو چیز و اختلاف در این است که آن یک چیز

آیا وجود است یا ماهیت و بر فرض که وجود است آیا اختلاف وجودات متخالفه به چیست و ماهیه الاختلاف و ماهیه الاشتراک آن‌ها چیست.

اطلاق مفهوم وجود بر آن‌ها از چه باب است و آن وجود خارجی متقرر متحقق چه وضعی دارد آیا یک وجود است ذومراتب و یا وجودات متخالفه‌اند و مصادیق متعدده متخالفه الهویات‌اند به ذات خود و همه افراد وجودند یعنی صدق مفهوم وجود بر آن‌ها از باب صدق نوع است بر افراد و یا مصداق یکی است ذومراتب و آن مراتب همان حدود اشیای است که ماهیات نامیده می‌شوند آرا و عقاید و انظار زیاد است.^۲

فظهر مما ذكرنا ان مفهوم الوجود العام امر ذهني متزع من الموجودات بسبب الوجودات المقومة لها و لذلك المفهوم حصص متكرره يستكثر الوجودات الخاصه و تلك الحصص متماثلة المعاني و هي معذالك المفهوم المشترك الداخِل فيها زائدتان على الماهيات و على الوجودات الخاصه.^۳

صدرا گوید همان‌طور که در مسأله اصالت وجود خدای متعال من را هدایت و راهنمایی کرد که دریابم که اصل و آنچه متقرر است وجود است در این مسأله هم به راهنمایی خدای متعال دریافتم که سوای مفهوم عام اعتباری انتزاعی وجود را حقیقی است در خارج که مشترک به اشتراک معنوی است میان افراد و وجودات و حقایق متعدده و متکثر که بذاته

۱- اسفار، ج ۳، ص ۸۵.

۲- همان، ج ۱، سفر ۱، ص ۶۸.

۳- رسائل، ملاصدرا، ص ۱۱۹.

متعدد و متکثرند نه «مجرد عارض الاضافه» که متمائل باشند و اختلاف وجودات به کمال و نقص است در نفس طبیعت وجود و وجودات مختلف متفق الاصل اند و از سنخ حقیقت بسیطه اند مانند نور که مشترک میان انوار قویه و ضعیفه است و اشتراک حقیقت وجود میان وجودات مانند اشتراک کلی بین افرادش نیست بلکه نوعی دیگر از اشتراک است و بالجمله در این جا چهار امر است.

یکی مفهوم عام اعتباری انتزاعی و دیگری حقیقت واحده بسیطه عینیه و سه دیگری موجودات متعدده و متکثره که حصص اند و چهارم وجودات خاصه.

و مراد از اشتراک معنوی، وجود به معنی دوم است که حقیقت عینیه باشد که افرادش عبارت از وجودات خاصه اند.

مفهوم عام اعتباری انتزاعی منتزع از موجودات است به سبب وجودات خاصه که مقوم آن هستند و آن مفهوم را حصص متکثره است به واسطه اضافه مفهوم عام اعتباری به خارج و وجودات خاصه و آن حصص و آن مفهوم هر دو از امور عقلی بوده و زاید بر ماهیات و بر موجودات خاصه اند.

اما وجودات خاصه مختلف اند به شدت و ضعف و همان طور که ماهیات متخالفه المعانی اند این وجودات متخالفه الحقایق اند لکن ماهیات معلومه الاسامی اند و وجودات مجهوله الاسامی اند.

و بالجمله امر واحد بسیط عینی که حقیقت وجود است مشترک است میان وجودات خاصه به اشتراک معنوی و وجودات خاصه همان مراتب امر واحد بسیط اند و آن حقیقت واحده

عینیه ساری است در تمام مراتب و کلی است نه به معنی کلی طبیعی یا منطقی و یا عقلی بلکه کلی بودن آن به معنی دیگری است مثلاً معنی سعی و سعی وجودی پس اشتراک آن هم بر وجودات خاصه نوع دیگری است و از انواع اشتراکات معروفه جدا و ممتاز است و معنی اشتراک معنوی در این جا همین است.

مفهوم وجود ذاتی است و داخل در حصص است و مفهوم نوعی برای حصص خود می باشد و حصص افراد متمایل اند و متعدد که به مجرد اضافه آن مفهوم به اشیا پدید می آیند در عقل و بنا بر این هم مفهوم وجود و هم حصص از امور عقلی و زاید بر وجودات خاصه اند نه به معنی زیادت خارجی بلکه زیادت عقلی و تصویری.^۱

لکن الباحثین من المتأخیرین لذهولهم عن بعض مقدمات هذا البرهان اضعف عقولهم عن ادراك معنى الاشد والاضعف فى حقيقة الوجود - ربما يقع بينهم الاعتراض على هذا المنهج، تارة بانه لا معنى لكون حقيقة واحدة مختلفة بالكمال والنقص بحسب اصل تلك الحقيقة حتى يكون ما به الاتفاق وما به الاختلاف معنى واحداً و تارة بعد تسليمه بان لا نسلم أن الكمال مقتضى اصل الحقيقة و أن القصور يقضى المعلولية والافتقار الى ما هو الكمال.

فنعول: الامر المشترك موجود فى الخارج و ان كان ظرف عروض الاشتراك انما هو الذهن؛ فهذا الامر المشترك معنى واحد ذاتى لافراده المختلفة بالكمال والنقص و غيرهما من التعينات كما هو مذهبه فاذن للعقل ان ينظر اليه من حيث هو هو لانه امر عقلى سواء اعتبر معه الوحدة

العقلية اولم تعتبر فيجدها اما مقتضية لشيء من خصوصيات الاقسام و مراتبها من الكمال والنقص فيحكم بان ما عدا تلك الخصوصية او تلك المرتبة ليس من افراد الذاتية، واما غير مقتضية لشيء منها فيكون كل من المراتب والخصوصيات بسبب امر زائد على طبيعتها المشتركة، فالقول: «بأن ما به الاختلاف بالكمال والنقص بعين ما به الاتفاق فيما له مهية مشتركة كلية»

فعلم و تحقق: أن شيئاً من المهيئات غير قابل للكمال والتفص والاشد والاضعف الا بامور زائدة عليها، و مثل هذا الاشكال غير وارد على حقيقة الوجود اذا كانت متفاوتة الدرجات، اذ ليس للوجود طبيعة كلية ذهنية يكون لها انحاء من الحصولات كمهية الانسان او الفرس او غيرهما، حيث ان لها حداً واحداً، و معنى معيناً، مشتركاً بين الكثيرين متشخصاً بشخصات، موجوداً بوجودات زائدة تلك الشخصات والهويات على ذلك المعنى، بحيث اذا جرّده العقل عن واحد واحد منها حصل فيه من كل منها امر واحد، واذا فرض تلبسه بآي شخص كان صار عين ذلك الشخص، لان حقيقة الوجود ليست الا نفس الشخصات والهويات كما علمت، فاذا كان مشككاً متفاوتة المراتب شده و ضعفاً او تقدماً و تأخراً لا يمكن تحليله الى طبيعة مشتركة و تخصيص زايد.^۱

اشتیاق = میل مفرط را اشتیاق گویند یکی از مقدمات عامه فعل شوق مؤکد است که به دنبال آن جزم و عزم و به دنبال آن حرکت عضلات برای انجام فعل است. ملاصدرا در مقام بیان زمان پدیدار شدن میل و به دنبال آن اشتیاق گوید:

اشتیاق و میل در حال فقدان کمال حاصل می شود و از این رو است که در همه موجودات ممکن عشق ساری است چرا که همه موجودات فاقد کمال و یا فاقد مقداری از کمالند و اصولاً همه موجودات به نحوی ناقص اند از مفارقات عقلیه و نفسیه گرفته تا برسد به عناصر مفرد و بالآخره هیولای عناصر و همان طور که حیات ساری در همه موجودات است عشق هم ساری در همه موجودات است و وجود ساری در همه ممکنات است زیرا وجود یک حقیقت است و آن عین علم، عین قدرت، عین حیات است و چون ثابت شد که هر موجودی اعم از آن که بسیط باشد یا مرکب دارای حیات و شعور است لا محاله او را عشق و شوق و اشتیاق است. ← عشق.^۲

اشیای صوری = منظور صور اشیاء و ظاهر اشیاء و بالآخره صور ذهنی است.^۳

اصالت وجود = از مسائل مهم فلسفی که از دیرباز مورد بررسی و جدال و نزاع فلاسفه بوده است مسأله اصالت وجود و یا اصالت ماهیت بوده است. پاره ای طرفدار اصالت وجود و پاره ای طرفدار اصالت ماهیت بوده اند و قهراً هیچ گروهی پیرو اصالت دو امر یعنی هم وجود و هم ماهیت نبوده اند و عقلاً هم درست نیست مطلب بدین سان شروع می شود.

هر موجودی در مقام تحلیل ذهنی به دو جزء تجزیه و تحلیل می شود. وجود و ماهیت از این رو گفته اند کل شیء زوج ترکیبی له وجود و

۱- اسفار، ج ۶، صص ۱۷-۲۱.

۲- همان، ج ۲، سفر ۳، ص ۱۵۰.

۳- همان، ج ۱، سفر ۱، ص ۳۰۰.

ماهیه. این دو چیز بودن هر چیزی مربوط به ذهن و تحلیل عقلی است والا در عالم عین یک چیز دو چیز نیست و بالأخره آنچه^۱ و در خارج از ذهن ماست و آثار خاص بر آن مترتب است یک چیز است و این آتش است که می‌سوزاند و یک چیز است نه دو چیز. بحث اصلی فلاسفه این است که سوزندگی آتش مربوط به وجود او است یا ماهیت او به عبارت دیگر این آثار خارجی که به طور محدود یا نامحدود مترتب بر آتش است مربوط به وجود او است یا ماهیت او. و این امر عینی خارجی ماهیت است یا وجود مثانیان و شهاب‌الدین سهروردی گویند آنچه در خارج است و آثار بر آن مترتب است ماهیت وجود است، وجود یک مفهوم ذهنی است که از روابط بین موضوع و محمول انتزاع می‌شود، نان هست، درخت هست، آب هست، آتش موجود است. درخت سبز است، هوا سرد است و این «است»ها و «هست»ها نوعی رابطه‌اند و امور انتزاعی‌اند. و هستی و وجود یک مفهوم کلی است که در خارج مصداق ندارد و منشأ انتزاع همان روابط است. این مسأله از اقدام روزگار هم مطرح بوده است لکن از روزگار ابن‌سینا اصالت وجود یا ماهیت به عنوان یک مسأله فلسفی مورد توجه فلاسفه بوده است.

و باید یادآور شد که همه فلاسفه درباره خداوند، وجود را عین ماهیت می‌دانند و قاعده هر ممکن زوج و ترکیبی است را صرفاً در باب ممکنات درست می‌دانند و نه در مورد واجب‌الوجود.

ملاصدرا می‌گوید وجود سه مرحله دارد یا سه نوع است:

۱- مفهوم وجود به معنی یک مفهوم کلی که

اطلاق بر اشیای مختلف می‌شود که همان مفهوم هستی باشد این مفهوم یک امر کلی، اعتباری و انتزاعی است و ذهنی است و از معقولات ثانیه است.

۲- مصداق این مفهوم یعنی وجود مصداقی. بحث اساسی هم همین است که این مفهوم عام اعتباری آیا مصداق خارجی دارد و آیا آنچه در خارج است و آثاری بر آن مترتب است مصداق همین مفهوم وجود است و یا مصداق مفهوم ماهیت است، ملاصدرا می‌گوید مصداق خارجی آن وجود است و نه ماهیت و آثار مترتب خارجی مربوط به وجود است و نه ماهیت.

۳- وجود منبسط که فیض اقدس است، همان مصداق وجود است. توضیح این‌که ملاصدرا می‌گوید این مفهوم عام بدیهی دارای مصداق است و این مصداق دو مرحله دارد یکی مرحله اصل وجود و کانون وجود که ذات حق تعالی باشد و مرحله دیگر که از همان وجود قوی و کامل و اکمل افاضه می‌شود که نام آن را وجود منبسط بر عالم گذارده است. و از این جا روشن می‌شود که از توابع و لوازم اصالت وجود وحدت آن می‌باشد. ملاصدرا می‌گوید اشیای متعدد و عالم متکثر همه وجودات خاصه‌اند که ناشی از وجود منبسط‌اند و بلکه وجود منبسط رسمی عین وجودات خاصه موجودات عالمند. پس مفهوم وجود مشترک و محمول است بر افراد ما تحت خود از باب حمل تشکیک نه تواطؤ. و می‌گوید: مشترک بودن مفهوم وجود بین همه موجودات از اولیات است و این

اشتراک معنوی است و نه لفظی یعنی معنی خاصی در همه اشیا هست که در آن معنی مشترکند و این لفظ بر مصادیق وجود که در وجودیت مشترکند اطلاق می‌شود. و می‌گویند همه اشیا حتی رابطه در قضایا و احکام نوعی از وجودند و آن اشیا در تمام احکام با اختلاف در موضوعات و محمول در یک معنی مشترکند و وجود بر آن‌ها اطلاق می‌شود.

وی گویند موجودات خاصه در شدت و ضعف و نقص و کمال و اولیّت و آخریّت مختلف‌اند پاره‌ای شدید و پاره‌ای اشد، پاره‌ای ناقص و پاره‌ای کامل و پاره‌ای اشد و اکمل و اتم‌اند و یک وجود است مراتب دارد.

پس وجود عام بدیهی یک اعتبار عقلی است و به هیچ وجه مقوم افرادش نیست و یک امر ذهنی است^۱ نه جنس است و نه فصل است و نه نوع برای افراد، بلکه یک امر اعتباری است و منشأ اعتبار و انتزاع آن وجودات خاصه است که حقایق اشیا و وجودات خاصه آن‌ها است در رأس قاعده وجودات خاصه وجود خاص است اقوی و اشد و اکمل از همه وجودات و آن ذات خداست و مراتب دیگر وجودات خاصه فیض، آن مرتبه اقوی و اکمل است. از این رو می‌گویند تخصص هر وجودی یا به نفس حقیقت وجود است یا به مرتبه‌ای از تقدم و تأخر و شدت و ضعف یا به نفس موضوعش می‌باشد. تخصص وجود به نفس حقیقت تامّه واجب و به مراتب آن در تقدم و تأخر و شدت و ضعف و غنی و فقر یک نوع تخصص به شئون ذاتی وجود است. به اعتبار نفس حقیقت بسیط خود و اما تخصص وجود به موضوع و موضوعات یعنی ماهیات متصف به آن در اعتبار عقل است و نه به

اعتبار شئون ذاتی آن و به عبارت دیگر موجودات متکثره هر کدام وجودی دارند و ماهیتی و بدیهی است که موجودات دارای مراتب مختلف‌اند. پاره‌ای قوی، پاره‌ای اقوی، پاره‌ای ضعیف، پاره‌ای اضعف، پاره‌ای تام و پاره ناقص، پاره‌ای اتم و پاره‌ای انقص و این امری است ثابت و مسلم. ملاصدرا گویند وجود در تمام این مراتب یکی است در وجودیت نهایت مراتب دارد وجود ناقص، وجود انقص وجود کامل، وجود اکمل، وجود شدید، وجود اشد، وجود ضعیف و وجود اضعف در همه مراتب وجود ثابت است لکن مراتب دارد هم کامل وجود است و هم اکمل، هم ناقص وجود است و هم انقص مانند نور، که نور کم، نور است و نور زیاد هم نور است و موضوعات بین ماهیات چیزی جز حدود مراتب وجود نیست.

ملاصدرا گویند جمیع موجودات امکانیه و هستی‌های ارتباطی تعلقی، اعتبارات و شئون وجود واجب و شعاع‌های نور قیومی‌اند و به حسب هویت استقلال ندارند و صرف تعلق به وجود واجب‌اند پس روشن شد که مفهوم وجود که خود اعتبار ذهنی است افرادی و مصادیقی دارد در خارج و در حقیقت افراد خارجی آن یک فرد است که مراتب دارد یک مرتبه آن که قائم به ذات است و مرتبه اشد و اکل و اتم است ذات حق است و مراتب دیگر، فیض آن مرتبه‌اند و در عین حال نظر به ذات آن مراتب که هویات وجودیه را تشکیل می‌دهند. هویات بسیطه‌اند و مقوم از جنس و فصل نمی‌باشند و مغایرت ماهیت با وجود اتصاف آن به وجود یک

امر عقلی و تحلیل ذهنی است و نه خارجی.^۱
 ملاصدرا برای روشن شدن مسأله، مسأله اصالت نور شهاب‌الدین سهروردی را به میان آورده است و می‌گوید گاه نور گفته می‌شود و معنی مصدری از آن خواسته می‌شود یعنی نورانیت شیء از اشیا که این معنی ذهنی است و وجود خارجی ندارد. و گاه نور گفته می‌شود و امری که ظاهر بالذات و ظاهرکننده غیر است اراده می‌شود یعنی امری که خودبه‌خود روشن است و روشنائی اشیا دیگر از او است مانند ذات حق و عقول و نفوس و انوار عرضیه معقوله و یا محسوسه مانند نور کواکب و چراغ‌ها. این نور است که در خارج موجود است و اطلاق نور بر این نور خارجی به تشکیک است یعنی به تشکیک اتفاقی که مرتبه شدید و ضعیف و ناقص و کامل همه نورند و این نور خارجی موصوف به کلیت و جزئیت نمی‌شود و چون آنچه موصوف به کلیت و جزئیت است امر ذهنی است و این نور صریح، فعلیت و ظهور و وضوح است. ملاصدرا در این مسأله کاملاً تعریف نور و مراتب آن را از شهاب‌الدین سهروردی گرفته است، بیان شد که شهاب‌الدین سهروردی از کسانی است که فرض اصالت وجود را قبول ندارد لکن طبق رویه خود که پیروی از سنت مشرق‌زمین و فلسفه آن می‌باشد نور را اصیل می‌داند، نور حقیقی و معنوی را اصیل و دازای مراتب می‌داند و به نظر می‌رسد که ملاصدرا در اصل فرض اصالت وجود که لازمه آن وحدت وجود است از اساس اندیشه شهاب‌الدین در اصالت نور نیز متأثر شده باشد. شهاب‌الدین سهروردی گوید حکمت اشراق که من احیاکننده آن می‌باشم مبتنی بر نور

و ظلمت است که البته خود توضیح می‌دهد که ظلمت عدمی است و عدم النور است پس باقی می‌ماند نور، وی اجسام را برزخ می‌داند که نه نورند و نه ظلمت.

ملاصدرا می‌گوید: همه چیز وجود است یک مرتبه اقوی و اکمل، وجود حق است و بقیه مراتب وجودات ممکنه‌اند، ماهیات از مراتب گرفته می‌شود یا انتزاع می‌شوند و یک اموری انتزاعی می‌باشند. جهان دریایی از وجود است، این دریا امواج دارد که امواج دریا جدای از دریا نمی‌باشند، موقعی که نسیم بوزد دریا تبدیل به امواج می‌شود و موقعی که دریا آرام شود امواج جزء دریا می‌شوند. این امواج متکثر همه مربوط به دریایند و تکثر آنها یک امر اعتباری است که نسیمی وزیده است و تکثرات به وجود آمده‌اند. تکثرات نموداند و نه بود، می‌نمایند و نمی‌پایند این تکثرات ماهیات‌اند که حدود امواج دریایند. شهاب‌الدین می‌گوید جهان همه نور است و این نور نامتناهی است و حدود نور که مراتب نور باشد، ماهیات‌اند.

ملاصدرا در تعبیری روشن‌تر گوید: وجود هم مانند نور گاه اطلاق بر معنی انتزاعی عقلی می‌شود که از معقولات ثانی است و مفهومات مصدری که فی نفس الامر تحقق ندارد که آن را وجود اثباتی گویند و گاه اطلاق شود بر امر حقیقی که طریان عدم و لاشیئت از ذات او بری و به دور است. و نسبت وجود انتزاعی به وجود حقیقی مانند نسبت انسانیت (مفهوم) است به انسان (خارجی) و ابیضیت (مفهوم) به بیاض. و گوید: وجود حقیقی عینی، حقیقتی واحد و

نوعی بسیط است که نه جنس دارد و نه فصل و نه معروض کلیت است و نه جزئیت و تعدد و تمیز آن از قبل ذاتش می‌باشد نه به امری خارج از ذات.^۱

و ظهور وجود به ذاته در هر مرتبه‌ای از مراتب وجودات و تنزل آن به هر شأنی از شؤونات موجب ظهور مرتبه‌ای از مراتب ممکنات می‌شود و به تعبیر ابن عربی، عینی از اعیان ثابته و هر اندازه مراتب نزول زیادتر باشد و از منبع وجود دورتر باشد ظهور اعلای و ظلمات در وجود به صفت وجود زیادتر است و وجود در اعیان مظاهر محجوب و پوشیده‌تر می‌شود و هر چه تنزلش از شدت نوریت زیادتر باشد و نوریت آن ضعیف‌تر شود ادراک آن برای موجودات ضعیف نازل و انسان‌ها سهل‌تر و ظاهرتر است.

چنان‌که انسان‌ها از جهت تصور بینایی و حدود و شرایطی که برای ابصار و دید هست قرص خورشید را به دشواری توانند دید و نور یک ستاره کوچک را توانند به راحتی دیدن و خفاش مطلقاً از دیدن نور عاجز است پس نور هر چه قوی‌تر رؤیت آن برای انسان‌ها دشوارتر و هر چه ضعیف‌تر رؤیت آن آسان‌تر. و چنین است وضع وجود قوی و اقوی و وجودات ضعیفه که مراتب نازل همان وجود اقوی می‌باشند.

اصحاب اعتبار - کسانی که قایل به اعتباریت وجودند و گویند موجودیت اشیا به ذوات ماهیات است اصحاب اعتبار گویند. - اصالت وجود.^۲

اصحاب المعارج - این اصطلاح را ملاصدرا به افرادی اطلاق کرده است که طبق

نقل تاریخ فلاسفه صاحب معراج روحانی و خلع کالبد بوده‌اند مانند افلاطون طبق نقل شهاب‌الدین و هرمس و چند تن از فلاسفه ایران زمین مربوط به قبل از اسلام.^۳

اصحاب الهیاکل - فرقه‌های صابیان را گویند، آن‌ها را اصحاب الروحانیات هم نامیده‌اند آن‌ها بر آن بودند که انسان‌ها باید بین خود و خدای خود وسایطی داشته باشند و آن متوسط از دیدگاه آن‌ها هیاکل سیارات است که آن‌ها را ارباب و الهه می‌نامیدند و خداوند را رب الارباب می‌نامیدند و پاره‌ای از آنان آفتاب را رب الارباب می‌دانستند، آنان به خاطر تقرب به خداوند، به هیاکل عبادات تقرب می‌جستند.

ملاصدرا گوید آن‌که اسامی بروج و کواکب را نهاد و آن‌ها را در بیوت خود مرتب کرد و برای آن‌ها شرف و بال و اوج و حُضیض و غیره مقرر کرد، هرمس حکیم یا ادریس بود که از انبیا بزرگ بود از این‌رو صابیان را پیروان هرمس می‌دانند.^۴

اصحاب انطباع - کسانی که در ابصار گویند شبیحی از مرئی در جلدیه چشم منطبق شده و دید از این راه حاصل می‌شود در برابر اصحاب شعاع.^۵

اصحاب بعد - کسانی که در تعریف مکان گفته‌اند که مکان عبارت از بعد مجرد است که منطبق بر مقدار جسم است اصحاب بعد گویند.^۶

۱- اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۶۵.

۲- همان، صص ۴۱، ۶۸.

۳- همان، ص ۳۳۰.

۴- تفسیر ملاصدرا، ج ۲، ص ۱۱۹.

۵- اسفار، سفر ۴، ص ۱۹۵.

۶- مباحث المشرقیه، ص ۲۲۲.

متعدد و در عدد مساوی با دیگری باشد؛ و نیز اگر یکی از دو امر بالقوه و یا بالفعل باشد دیگری هم بالقوه و یا بالفعل باشد) و باید دانست که اضافه عارض بر کلیه موجودات می‌گردد، به خصوص واجب الوجود که مبدأ کل موجودات است (زیرا نسبت کلیه موجودات به مبدأ نسبت فقر به غنا و نسبت امکان به وجوب و نسبت معلول به علت است؛ و نسبت واجب الوجود به کلیه موجودات نسبت معکوس است و طرفین نسبت نیز متکافی در عدداند. زیرا طرف واجب الوجود مفهوم ممکن الوجود است نه افراد خارجی و نسبت علیت و معلولیت همان‌طور که در درجه اول مابین ممکن الوجود و واجب الوجود است، همین‌طور مابین مراتب طولیه وجود، نسبت علیت و معلولیت دایر است).^۶

اضافه اشراقی - در برابر اضافه مقولی که نسبت بین دو امر است، اضافه اشراقی یک طرفی است چنان‌که گویند علم خداوند به اشیا از باب اضافه اشراقی است و علم او به اشیا عین خلق اشیا است یعنی یک طرف علم اشیا نمی‌باشند، علم او خلق اشیا است، و علم حق است که موجودات را از کم عدم به وجود آورد و لذا گویند علم خداوند علم فعلی است. ← علم

اضغاث احلام - در تحت عنوان کلمه رؤیا بیان خواهد شد که رؤیاها و خواب‌هایی که

اصحاب شعاع - کسانی که در مورد چگونگی حصول و ماهیت ابصار گویند ابصار به واسطه خروج شعاع از بصر و وقوع آن بر سطح مبصرات حاصل می‌شود اصحاب شعاع گویند. ← ابصار^۱

اصحاب شمال - این اصطلاح مأخوذ از قرآن مجید است. گمراهان را اصحاب شمال نامیده است.^۲

اصحاب نقل - پیروان مکتب تناسخ - تناسخیه.^۳

اصل الحکمة القویمة - مراد از حکمت قویمة، حکمت ایمانی است.^۴

اصل الهویت - صدرا از اطلاق این اصطلاح ذات حق را اراده کرده که به طور جمع «اصل الهویات» هم گاه اطلاق کرده است.^۵

اصول اعلون - مراد صدرا از اطلاق اصول اعلون صوره مفارقة در علم حق است. ← مثل نوریه

اصول الدین - اصول دین و ارکان یقین عبارت از علم به احوال مبدأ است از توحید و عدل و اسرار معاد و سیر نبوت و امور متعلق به آن.

اضافه - یکی از مقولات نه‌گانه عرضی و عبارت است از نسبت متکرر مابین دو امر به طوری که نسبت از هر دو طرف تکرار شود (بدان‌گونه که تعقل هر یک مستلزم تعقل دیگری باشد مانند نسبت ابوت و بنوت مابین اب و ابن و نسبت فوقیت و تحتیت مابین دو امر) و واجب است که هر دو امر در عدد (و هم‌چنین در قوه و فعل) متکافی باشند (بدین معنی که اگر یکی از دو امر واحد باشد دیگری هم واحد باشد و هرگاه یکی از دو امر متعدد باشد، دیگری نیز

۱- اسفار، ج ۱، سفر ۴، صص ۱۹۱-۱۹۵.

۲- تفسیر موده یس، ملاصدرا، ص ۲۶۲.

۳- اسفار، ج ۲، سفر ۴، ص ۲۷.

۴- همان، ج ۱، سفر ۱، ص ۲۳۲.

۵- رسائل، ملاصدرا، ص ۶۴.

۶- اسفار، ج ۱، سفر ۲، ص ۲۰۰.

صرفاً بر مبنای ترکیبات خیالی و فعالیت و سازندگی قوت متخیله باشد و از راه اتصال نفس به عقل فعال نباشد اضمات احلام گویند زیرا قوت متخیله مدام در فعالیت است حتی در حال خواب و از این جهت صوری را که در خزانه خود دارد گرفته و از ترکیب و تألیف آن‌ها اموری را می‌سازد و می‌آفریند و این‌گونه رویاها را رؤیای کاذبه گویند و گاه هم آن‌چه را نفس در اثر اتصالش به عقل فعال درمی‌یابد در اثر غلبه قوت متخیله مورد تصرف او واقع می‌شود و اموری بر آن می‌افزاید و یا کم می‌کند این نوع رویاها نیز کاذبند.

و اگر قوت متخیله غالب نباشد و نفس صاف و مصفا باشد و آن‌چه را در اثر اتصال به عقل فعال دریافته بدون کم و کاست تحویل حافظه داده شود و در تذکار واقع گردد رؤیای صادق خواهد بود.^۱

اعاده معدوم = یکی از مباحث مورد نظر اغلب فلاسفه اسلام این بحث است که آیا اموری که موجوداند و معدوم می‌شوند امکان دارد که عیناً بازگردند و عود کنند، به همان شکل و خصوصیات و ذاتیات و عرضیات گذشته که در وجود اول داشته‌اند.

به این معنی که موجودی که بوده است و معدوم شده است با تمام خصوصیات مجدداً در دار وجود بیاید و کسوت وجود پوشد. فلاسفه و از جمله ملاصدرا گویند امکان ندارد و اصولاً معقول نیست. زیرا هر موجودی دارای یک هویت است و یک عدم یعنی مادام که موجود است دارای یک هویت خاص است، وقتی که معدوم شد آن هویت معدوم می‌شود و اگر مجدداً باز گردد و موجود شود با هویت دیگر

است و به عبارت دیگر یک هویت دو وجود و دو عدم ندارد. و هویت جدید ممکن است مثل آن باشد لکن عین آن نمی‌تواند باشد. و بالجمله هر هویت موجود، با تمام مشخصات زمانی و مکانی و عوارض ظاهری و نسبت‌های معین عبارت از فلان هویت است و اگر ممکن باشد اعاده آن باید با تمام خصوصیات حتی زمان و مکان خاص بازگردد و اعاده زمان امکان ندارد. و هر یک از این خصوصیات اگر همراه آن هویت نباشد آن‌چه نامش را مُعاد یعنی بازگشته می‌گذارند معاد نیست و مثل و شبیه آن می‌باشد. عارفان گویند اصولاً در تجلی و فیض خدا تکراری نیست و خداوند دوبار در یک صورت تجلی نمی‌کند. ملاصدرا در این باب اقوال گوناگون و از جمله قول ابن‌سینا را به تفصیل بیان کرده‌اند. مسأله اعاده معدوم از جهت ارتباط آن با معاد جسمانی مطرح شده است. لکن فلاسفه اسلام گفته‌اند امتناع اعاده معدوم ربطی به مسأله معاد جسمانی ندارد و در عین حال که گفته‌اند اعاده معدوم محال است، قایل به معاد جسمانی هم می‌باشند که در سطور بعد توضیح می‌دهیم، قبل از بحث و بررسی معاد جسمانی توضیحی در باب سعادت و شقاوت می‌دهند که از لوازم معاد است.^۲ ← معاد

اعراف = صدرا گوید کلمه اعراف مشتق از عرفان است و اعراف سوری است میان بهشت و دوزخ که یک طرف آن عذاب و طرف دیگر آن رحمت است و اهل اعراف کاملان در علم و معرفت‌اند که هم دوزخیان و هم اهل بهشت

۱- مبدا و معاد، ملاصدرا، ص ۳۲۷.

۲- اسفار، ج ۱، سفر ۱، صص ۳۲۹-۳۶۱.

آن‌ها را می‌شناسند.^۱

اعیان ثابتہ - کلمه عین در فلسفه به معنای خارج است و جمع آن اعیان است و وجود در اعیان یعنی وجود در خارج و در اصطلاح خاص آن‌چه را حکیم ماهیت گوید عارف عین و اعیان ثابتہ نامد و گاه از کلمه اعیان ثبوت علمی اشیا را می‌خواهند.

و گویند ماهیات امکانیه و اعیان مقررہ را حالات عقلیه و اعتبارات سابقه‌ای بر وجود آن‌ها می‌باشد.

خلاصه کلام این‌که وجودات خاصه مفصله را یک مرتبه یا وجود سابق اجمالی است و آن مرتبه اجمالی سابق عبارت از علم حق تعالی است به ذات خود و تعلق علم حق به مراتب الہییت و شئون آن، برای این وجودات قبل از تنزل و تعدد و تفصیل در آن مرتبه سابقه عبارت از اسما و صفات ذاتی است که ماهیات از آن‌ها منبعث می‌شوند و همان ماهیات را در مرحله علم اعیان ثابتہ نامند این ماهیات در همین مرتبه سابقه به وجود عینی نیز تابع وجودات خاصه موجود به وجود سابقه‌اند به اعتبار معلومیت آن‌ها برای ذات حق تعالی، معلومیت علمی کمالی که عین ذات او است، و معلوم بودن آن‌ها به تبع وجودات حقایق امکانیه در علم حق تعالی، خود منشأ ظهور این وجودات در مراتب متأخر است.

مطابق با ثبوت علمی در ذات حق و هرگاه وجودات از حق تعالی افاضه شود و تمیز و تعدد خارجی یابند با هر یک از آن‌ها ماهیتی از ماهیات متحد شود بدون نیاز به جعل جدید و بلکه به نفس فیضان وجود چنان‌که شأن هر وجودی است با ماهیت خود. پس در مرتبه علم

حق اعیان تابع وجود حق تعالی می‌باشند که عین علم او است به طور اجمال به وجودات اشیا، و به طور تفصیل^۲ بر ماهیات. زیرا علم به علت تامه مستلزم علم به معلولات آن‌ها است و در خارج نیز چنین است زیرا آن‌چه مجعول و فائض است صرفاً انحای وجودات است؛ بالذات و ماهیات در فیضان تابع وجودات‌اند و مجعول؛ به عرض‌اند و معنی گفتار عرفا که گویند: موجودیت اعیان و قبول فیض وجودی و استماع امر واجبی آن‌ها به دخول در دار وجود عبارت است از ظهور احکام هر یک از آن‌ها به واسطه نور وجود و نه اتصاف آن‌ها به نور وجود.

و اما شیئت منفی شده از انسان در آیه «هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً» عبارت از شیئت وجود متمیز مخصوص است نه شیئت وجود مطلق و همین‌طور است شیئت مذکور «كان الله ولم يكن معه شيء» و بالجمله ماهیات امکانیه. تنها شیئت ثبوتی است نه شیئت وجودی. پس ماهیات و اعیان ثابتہ مستهلک در عین جمع سابق بر وجوداند و در تفصیل وجودات در مرتبه لاحق‌اند و به بیان روشن‌تر اعیان ثابتہ صور علمیه را گویند، و در اصطلاح حکما ماهیات اشیا را گویند و اعیان صور اسمای الهیه‌اند و ارواح مظاهر اعیان‌اند و اشباح مظاهر ارواحند و حقیقت انسان، اول در اعیان ثابتہ تجلی کرد، و بعد از آن در ارواح مجرده تجلی کرد.

۱- رساله عرشیه، ملاصدرا، ص ۱۸۸.

۲- امتقار، ج ۲، سفر ۱، ص ۳۴۹.

در مفاتیح الغیب آمده است.^۱

ان الله تعالى اسماء هي مفاتيح الغيب، و لها لوازم قسمی بالاعیان الثابتة وكلها في غيب الحق تعالى و حضرة العلمية ليست الا شئونه و اسمائه الداخلة في الاسم الباطن، فلما اراد الحق تعالى ايجادهم ليتصفوا بالوجود في الظاهر كما اتصفوا بالثبوت في الباطن اوجدهم باسمائه الحسنی، و اول مراتب ايجادهم اجمالاً في الحضرة العلمية التي هي الروح الاول، ليدخلوا تحت حكم الاسم الظاهر و يتجلى عليهم انواره، فهو مظهر العلم الالهي كما انه مظهر القدرة الالهية، و هذه الاعیان هي التي تعلق بها علم الله، فادركها على ما هي عليها و لوازمها و احكامها، و قد ظهر ان العلم في المرتبة الاحدية عين الذات مطلقاً، و في الواحدية التي هي حضرة الاسماء والصفات صور مغايرة للذات، نظير ما ذهب اليه الحكماء المشاؤون: ان علمه تعالى بالاشياء صور موجودة بعد وجوده و علمه بذاته، و هي قائمة بذاته تعالى قيام الاعراض بموضوعاتها، و عندنا ليست كذلك، بل هي معان متکثرة انسحب عليها حكم الوجود الواجبي بالعرض والتغاير بينهما ليس بحسب الوجود، بل بحسب المعنى والمفهوم، كتغاير المعاني الذاتية لامر بسيط الذات، فعلم الله بالاشياء علماً تفصيلياً: عبارة عن المعاني والنسب اللازمة لاسمائه و صفاته و هي: اى الاسماء والصفات ليست متأخرة في وجودها عن وجود الذات الاحدية، تأخر الصفات الزائدة على الشئ عن وجوده، بل هي موجودة بوجود الذات، فيكون صفات البارئ عين ذاته وجوداً و غيرها معنى كعالم، و كذا الاعیان والمظاهر بالقياس الى الاسماء والصفات.

فتبين و تحقق ان هذه الاعیان قبل وجودها في الخارج موجودة في علم الله بالمعنى الذى ذكرناه، لا كما يفهم من ظاهر كلمات العرفاء: ان ثبوتها منفكة عن الوجود، كما زعمه المعتزلة من ثبوت المعدوم قبل وجوده، ثم لما ثبت ان هذه الاعیان قبل وجودها في الخارج موجودة بوجود الاسماء والصفات بل بوجود الحق، فهي هناك غير مجعولة الوجود كما انها غير مجعولة العين، و هي في الخارج مجعولة الوجود، و جعلها هاهنا تابع لجعل الوجودات الامكانية كما ان لا مجعوليتها هناك تابعة للامجعولية الوجود الواجبي.

فحق لاحد ان يقول: ان العلم تابع للمعلوم و حق له ايضاً ان يقول: ان المعلوم تابع للعلم لاختلاف الجهتين، فان تلك الاعیان ثبوتها في انفسها من حيث هي هي غير وجودها في علم الله بوجود الذات، غيرية الماهية من حيث هي لوجودها، والاوّل معلوم والثاني علم، فيكون العلم تابعاً للمعلوم ثم وجودها في العلم الاحدى مقدم على وجودها في الخارج فيكون المعلوم تابعاً للعلم.

اعیان متقرره - اين اصطلاح را ملاصدرا مرادف با ماهيات امكانيه آورده است و به نظر می رسد که در برگزیدن اين اصطلاح متأثر از محیی الدين ابن عربی شده باشد در باب اعیان ثابته. داوود قیصری می گوید اعیان ثابته در اصطلاح ابن عربی همان ماهيات ممکنه است در اصطلاح حکما. ملاصدرا گوید: ماهيات امكانيه و اعیان متقرره را حالاتی است عقلی و اعتباراتی سابق بر وجود آنها در خارج. بنابراین

از دیدگاه ملاصدرا ماهیات امکانیه در عالم عقلی همان حال را دارد که اعیان ثابته از دیدگاه ابن عربی. ← اعیان ثابته

افلاک - حکما عالم جسمانی را مرکب از نه فلک تو در تو دانسته که هر فلک بالاین محیط به فلک زیرین است و آخرین فلک که از طرف وجودی اولین فلک است محیط به تمام افلاک است که فلک الافلاک و فلک اطلس و فلک اقصی و مُخَدَّد الجهات نامیده‌اند و فلک دوم و زیرین آن را فلک ثوابت نامیده‌اند از آن جهت که محل کواکب ثابته است و هفت فلک دیگر که هر یک حامل سیاره خاصی است به نام آن سیاره خوانده می‌شود مانند فلک زهره، مریخ، عطارد، قمر و غیره و بعد از افلاک، عناصر اربعه می‌باشد.^۱

از ترکیب عناصر اربعه عالم کون و فساد که محل موالید است به وجود می‌آید و بدین ترتیب عالم جسمانی یعنی مجموع افلاک و کواکب و سیارات و عناصر و موالید پدید می‌آیند.

از ترکیب عناصر اربعه عالم کون و فساد که محل موالید است به وجود می‌آید و بدین ترتیب عالم جسمانی یعنی مجموع افلاک و کواکب و سیارات و عناصر و موالید پدید می‌آیند.

صدرا گوید طبایع افلاک مختلف‌اند و مانند عالم عناصر و موالید نمی‌باشند که هیولای مشترکی دارند که هر لحظه به صورتی خاص درمی‌آیند و از این جهت نوع آن‌ها منحصر در فرد است یعنی هر یک از افلاک را نوعی خاص است که فلک دیگر با آن مشترک نیست.

و اگر متفق الطبایع بودند و هر یک از نوع دیگری بود لازم می‌آید که مثلاً فلک اسفل به طرف فلک و مکان اعلی رود چنان‌که مثلاً در

آب و هوا جایز است که اسفل متحرک به طرف اعلی شود و بلکه واقع است و بالعکس و در نتیجه لازم می‌آید که افلاک قابل حرکت مستقیم باشند و دیگر آن‌که متصل به هم باشند نه این‌که بعضی حاوی و بعضی دیگر محوی باشند.^۲

اقسام علوم - ملاصدرا علم را از لحاظ نقص و کمال بر سه قسم می‌داند و گوید چون حقیقت علم به نزد ما راجع به وجود صوری است و وجود سه قسم است: تام، مکنتی و ناقص، علم نیز بر سه قسم است.^۳

۱- علم تام که عالم عقول محضه و صور مفارقه باشد یعنی علم آن‌ها به همه امور عالم
۲- دوم علم مکنتی و آن مربوط به عالم نفوس حیوانی بعد از مفارقت از کالبد و صور مثالی و اشباح مجرده است.

۳- علم ناقص مربوط به عالم صور قائمه به مواد و متعلقات آن‌ها است که صور حسیه است. و بالجمله عالم سه است و برای هر یک از عوالم سه گانه بخشی از علم است یعنی صور علمیه. ملاصدرا پس از شرحی گوید: ممکن است گفته شود چون مدرکات امکانیه بر چهار قسم است، علوم هم چهار قسم باشد:

۱- تام الوجود و معلومیت که عقول و معقولات بالفعل باشد که بری از اجسام و اشباح‌اند.

۲- عالم نفوس فلکیه و اشباح مجرده و مثل

۱- رسائل، ملاصدرا، ص ۱۸۸ و اسفار، ج ۲، صص ۱۴۰، ۱۸۳، ۲۳۱.

۲- مبدأ و معاد، ملاصدرا، صص ۱۱۳-۱۳۲.

۳- اسفار، ج ۳، سفر ۱، ص ۵۰۰.

مقداریه که مکتفی به ذاتند.

۳- عالم نفوس حسیه و ملکوت اسفل و همه صور محسوسه بالفعل.

۴- عالم مواد جسمانی و صورت‌های سائله و زائله مستحیله آن‌ها.

اکوار و ادوار - اکوار و اکوار

اکوان متجددة الحصولات - منظور ملاصدرا از این تعبیر زمان و زمانیات و فاعل زمان و حرکات است.^۱

القای الوحی - هرگاه نفوس از آلودگی‌های طبیعت پاک شود از رذایل اخلاقی طاهر گردد و به خدای روی آورد و به او توکل کند خداوند بر او به حسن عنایت بنگرد و بر او اقبال کلی کند و از او لوحی برگیرد و از عقل کلی قلمی برگیرد و تمام علوم را در آن لوح نقش کند و در نتیجه انسان پاک، از حقایق آگاه می‌شود.^۲

الله - نام جلالت. نام ذات واجد جمیع صفات کمالیه یا ذات مستجمع جمیع صفات کمالیه. ملاصدرا گوید مسمای لفظ الله، معنوت به جمیع اوصاف و نعوت الهیه است. اسمای حسنی را با مظاهر و مجالی آن‌ها که ماهیات باشند اعیان نامیده‌اند اگر نه مردم الله را بدان سان که هست عبادت نمی‌کنند و بلکه متصورات و معتقدات خود را عبادت می‌کنند و در واقع بت‌هایی را در ذهن خود می‌سازند و عبادت می‌کنند در حالی که آمده است «کلما میّز تموه باو هامکم و عقولکم فی ادق معانیه فهو مصنوع مثلکم مردود الیکم» و تنها عارفان کامل خدای را عبادت کنند.^۳

الم - لذت و الم از کیفیات نفسانیه‌اند و در تعریف آن دو گفته شده است که لذت عبارت از ادراک ملایم باطیع است و الم ادراک منافر و

منافی باطیع است و به عبارت دیگر الم عبارت ادراک منافر باطیع است از آن جهت که منافر است زیرا هر امر منافری ممکن است از جهتی یا در زمانی ملایم باشد و لذت عبارت از ادراک ملایم باطیع است از آن جهت که ملایم باطیع است زیرا هر امر ملایمی ممکن است از جهتی و یا در زمانی و نزد شخصی منافر باشد.

زکریای رازی گوید الم خروج از حال طبیعی است و لذت بازگشت به حال طبیعی و لذت عبارت از خروج از حال غیر طبیعی است و الم عبارت از خروج از حال طبیعی است.

صدرا گوید و بنابراین تعاریف لذت و الم دو امر ثابت و دائمی نیستند و تجربه نیز همین معنی را تأیید و تقویت می‌کند زیرا مشاهده می‌کنیم که هر امری در مراحل اولیه و بدو حدوث نهایت لذت را دارد و کم‌کم از لذت آن کاسته می‌شود و همین‌طور است در طرف آلام که امور مومله در بدو حدوث نهایت الم و رنج را دارند و لکن بعد از مدتی عادی شده و دیگر مولم نمی‌باشند.

بعضی از چیزها و حالات برای بعضی از اشخاص در مواقع خاص مولمند و همان‌ها برای اشخاص دیگر ملذذند.^۴

صدرا گوید سبب این وضع در باب لذت و الم این است که لذت و الم در اثر ادراک حاصل می‌شوند و لذات حسیه به واسطه ادراکات حسیه به وجود می‌آیند و ادراک حسی خصوص لمسی

۱- اسفار، ج ۳، سفر ۱، ص ۱۲۴.

۲- مفاتیح الغیب، ص ۱۲۵.

۳- تفسیر ملاصدرا، ج ۴، صص ۴۹، ۵۵.

۴- اسفار، ج ۱، سفر ۲، ص ۱۱۷.

در اثر انفعال پدید می آید و موقعی که کیفیت و اراده بر عضو مستقر و مستمر شود انفعال جدید حاصل نمی شود و در نتیجه شعوری حاصل نمی شود و لذتی ادراک نمی شود و از این جهت است که گمان کرده اند که لذت خروج از حال غیر طبیعی است و الم به عکس در صورتی که لذت عین ادراک به وجود کمال است و الم عین ادراک «مایضاد الکمال» است.

لفظ لذت و الم نزد عامه بر ملایمات و منافیات حسی اطلاق می شود و آنان از لذت و الم همین معنی را می خواهند.

لذات و آلام بر حسب قوای مدرکة آنها منقسم می شوند به لذات و آلام عقلی و وهمی و خیالی و حسی، لذت و الم حسی عبارت از تکلیف عضو لامس است به کیفیت ملموسه و خیالی عبارت از تخیل لذات و آلام مرجوة الحصول است و وهمی عبارت از ظنون نافع و ضاره است و عقلی عبارت از تعقل کمال است در لذت و ضد آن است در الم و بدین طریق بالاترین لذایذ لذتهای عقلی است و مولم ترین آلام آلام عقلی می باشد.

صدرا این مسأله را به طور تفصیل مورد بحث و فحص قرار داده و مبنای خود را در لذات و آلام واقعی در مورد معاد و حشر اجساد و نفوس استوار کرده است. ← حشر و معاد^۱

الواح سماویه - الواح عالیّه - صدرا
گوید نفوس فلکیه و عقول مفارقه هر یک به نوبه خود لوحی می باشند که محل صور موجودات کاینه جهان وجودند و مراد از الواح سماویه همان نفوس فلکیه اند که الواح قدریه هم نامیده اند و الواح عالیّه هم نامند و صحایف قدریه هم خوانند که بعد از قضای سابق حق که

مکتوب به قلم اعلی است در لوح محفوظ از محو و اثبات مکتوب حق است.

و بالجمله الواح سماویه الواح قدریه و محو و اثبات اند و بعد از لوح محفوظ می باشند که مکتوب حق اند به واسطه قلم اعلی.^۲

کل کسایه یکون فی الالواح السماویه والصحائف القدیة فهو ایضاً مکتوب الحق الاول بعد قضائه السابق المکتوب بالقلم الاعلی فی اللوح المحفوظ عن المحو والاثبات و هذه الصحائف السماویه والالواح القدیة اعنی قلوب الملائكة العمالة و نفوس المدبرات العلویة کلها کتاب المحو والاثبات.

الواح قدریه - لوح قضا و قدر الهی.^۳

الهام - الهام عبارت از استفاضه نفس است بر حسب صفا و استعداد آن از آنچه در لوح است یعنی استفاده از آنچه در لوح است و الهام اثر وحی است و فرق بین الهام و وحی این که وحی قوی تر و صریح تر از الهام است و وحی را علم نبوی و الهام را علم لدنی نامند و مانند نور چراغی است از غیب یعنی نور چراغ غیبی است که بر دل های صاف فارغ از کدورات تابش می کند زیرا همه علوم در نفس کلی موجود است و نفس کلی.^۴ در مرتبه بعد از عقل کلی است و بالجمله آنچه از افاضات عقل کلی است وحی است و آنچه از اشراق نفس کلی متولد می شود الهام است.

أُمَّةٌ فاضِلَةٌ - مدینه فاضله

۱- اسفار، ج ۴، ص ۱۲۶ و ج ۹، صص ۶۲، ۲۴۲.

۲- مشاعر، ص ۲۱۶ و اسفار، ج ۶، صص ۲۹۳، ۲۹۵، ۳۹۴.

۳- اسفار، ج ۲، سفر ۳، ص ۲۷.

۴- مفاتیح الغیب، ص ۱۴۵.

ام‌الکتاب - آیات محکمات را ام‌الکتاب نامیده‌اند، لوح محفوظ را نیز ام‌الکتاب گفته‌اند.^۱
امر - عالم امر^۲ - این کلمه ظاهر - از قرآن مجید اقتباس شده باشد.^۳ ملاصدرا گوید امر در آیه شریفه «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ» عبارت از وجود اشیا است فی نفسه و تدبیر وجود مطلق از خداوند که فرمود «يدبر الامر» عبارت از افاضه او است به فیض ایجادی که عارفان نفس رحمانی نامند. ملاصدرا می‌گوید محتمل است که مراد از امر اشاره به روح انسانی باشد که فرموده‌اند «قل الروح من امر ربي».

حکما از عقل فعال عالم امر را اراده کرده‌اند کل عالم امر از دیدگاه آنان همان عقل فعال است که همان چیزی است که محل صور علم خداوند است یعنی لوح محفوظ که خداوند همه امور را یعنی صور همه امور را در آن نوشته است.

امر اعلی - منظور ملاصدرا از امر اعلای الهی فیض حق است. که تعبیرات متعدد از آن کرده‌اند مانند عقل فعال روح ملک مقرب.^۴

امر بین امرین - یکی از مسائل کلامی مسأله جبر و اختیار است که قرن‌ها مورد جزو بحث ارباب ادیان و مذاهب بوده است. گروهی پیرو جبر مطلق و عده‌ای پیرو اختیار مطلق بوده‌اند و در این بین گروهی پیرو حد وسط و منزلتی بین منزلتین و یا امر بین الامرین بوده‌اند یعنی بینابین. ملاصدرا در این باب گوید: مسأله یازدهم اعتقاد ما در مورد افعال و اعمال صادر از بندگان (این است که این افعال نه صرفاً و از هر جهت صادر از آنها و منسوب به آنها است و وجود خدا به هیچ وجه دخالت و تأثیری در صدور آنها ندارد. چنان‌که مقوضه و پیروان مسلک تفویض معتقدند و نه صرفاً و از

هر جهت صادر از خدا و منسوب به او است، چنان‌که اشاعره و پیروان مسلک جبر بدان معتقدند. بلکه افعال و اعمال صادر از بندگان از جهتی و به اعتباری صادر از آنها و منسوب به آنها است و از جهتی و به اعتبار دیگری صادر از خدا و منسوب به او است و این اعتقاد بر طبق مفاد گفتار خداست در آیه شریفه «و ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمى»^۵ و آیه شریفه «و ما تشاؤون الا ان يشاء الله»^۶ پس ای جبری مذهب خاموش کن شعله‌های آتش اوهام و تخیلات واهی و باطل خود را و بدان که فعل (صادر از تو) به علت مباشرت و ارتکاب تو و به علت قیام فعل به وجود تو از این جهت صادر از تو و منسوب به تو است (نه صادر از خدا و منسوب به او) و ای قدری مذهب تو نیز خاطر پر جوش و خروش خود را ساکت و آرام بدار (و اندیشه خود را به اوهام و اباطیل مصروف مدار) و بدان که فعل صادر از تو از آن جهت که تو، تویی از تو مسلوب و متفی و منسوب به خدا است زیرا اصل وجود تو در صورتی که قطع نظر از ارتباط و افتقار او به خدا شود باطل و معدوم خواهد بود؛ و هم‌چنین فعل و عمل صادر از تو اگر قطع نظر از ارتباط و افتقار وجود تو به خدا شود باطل و معدوم خواهد بود. زیرا وجود هر فعلی متقوم و وابسته به وجود فاعل او است (و قطع نظر از ارتباط وجود فاعل فعل به وجود مقوم او که موجب عدم و بطلان او است نیز مستلزم عدم و

۱- تفسیر سورة جمعه، ملاصدرا، ص ۲۰۵.

۲- تفسیر ملاصدرا، ج ۶، صص ۴۲-۴۴ و ۱۴۶.

۳- اسفار، ج ۳، سفر ۱، ص ۱۱۷.

۴- انفال ۱۷.

۵- انسان ۳۰.

بطلان فعل است) و شما ای جبری مذهب و ای قدری مسلک با چشم عبرت و دیده تحقیق در افعال و اعمال صادر از حواس پنج گانه انسان بنگرید، تا ببینید که چگونه کلیه اعمال و افعال آنها محو و منظوی در فعل نفس و تدبیر او است و چگونه تصورات و ادراکات آنها محو و منظوی در تصور نفس و ادراک او است (و این که دیدن و شنیدن و بوییدن و چشیدن و لمس کردن اشیا هرچند به طور ظاهر و حقیقتاً منسوب به حس باصره و حس سامعه و حس شامه و حس ذائقه و حس لامسه است ولی در عین حال تحت تدبیر نفس و تصرف وی و با عنایت و افاضه او است) و شما (ای دو فرقه منحرف از طریق مستقیم) هر دو با هم آیه شریفه «قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ» (با آنها کارزار کنید تا خداوند آنها را به دست شما عذاب کند)^۱ را تلاوت کنید (و ببینید که تعذیب کفار و مشرکین را هم به خود و هم به مؤمنین نسبت داده است) و چه بسیار خوب است که (برای درک حق و حقیقت و رفع اختلاف و تازع مابین خود) به کلام امام صادق علیه السلام تصالح و اتفاق حاصل کنید که فرموده است «لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِیْضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ» (و مقصود از امر بین الامرین همان است که ما گفته ایم).^۲

امکان - کلمه امکان از نظر مفهوم عامی آن مقابل امتناع است و عبارت از سلب ضرورت از جانب مخالف یا سلب ضرورت از طرف عدم و یا سلب امتناع ذاتی است از جانب موافق چنان که گویند فلان امر ممکن است یعنی ممتنع الوجود نیست و عدم برای او ضروری نیست و معنای خاص آن که امکان خاصی باشد

عبارت از سلب ضرورت هم از جانب موافق و هم از طرف مخالف است و به عبارت دیگر سلب ضرورت از طرف وجود و عدم است.

معنی آن که گویند فلان امر ممکن است این است که وجود و عدم هیچ کدام برای آن ضروری و حتمی نیست و موصوف بلاقتضایی محض است یعنی نه مقتضی وجود است و نه مقتضی عدم.

اهل معقول از امکان همین معنی را می خواهند و از همین جهت است که امکان خاصی گویند و از جهت آن که اخص از اول است.

فلاسفه مفاهیم ذهنی را از جهت انتساب آنها به خارج سه قسمت کرده اند و بالأخره هرگاه مقسم را امر ذهنی قرار دهیم سه قسم حاصل می شود از این قرار:

الف - واجب بالذات. مراد از وجوب و واجب بالذات امری است که تحقق آن در خارج ضروری بوده و عدم برای آن ممتنع باشد و بذاته و بدون لحاظ امری دیگر خود مصداق وجود و موجودیت باشد.

ب - ممتنع بالذات. و آن عبارت از مفهوم و امری است که تحقق آن در خارج محال باشد و به عبارت دیگر مفهومی که او را مصداق خارجی نباشد و ممتنع باشد که برای او در خارج مصداقی باشد.^۳

ج - ممکن بالذات. و آن امری است که

۱- توبه / ۱۲.

۲- شواهد، صص ۹۶-۹۷.

۳- مبدأ و معاد، ملاصدرا، ص ۳۵۶ و اسفار، ج ۱، سفر ۱، صص ۲۲۲-۲۳۲.

تحقق و عدم آن در خارج یکسان باشد و به عبارت دیگر امکان عبارت از لاقتضایی محض است زیرا که وجود و عدم برای ممکنات ضروری نیست و هر یک از دو طرف وجود و عدم آن‌ها باید مستند به علت باشد و مرجحی باید که موجب رجحان یک طرف و مرجوحیت طرف دیگر شود تا طرف راجح متحقق و واجب بالغیر شود و طرف مرجوح ممتنع بالغیر.

صدرا گوید این اقسام سه گانه در صورتی است که مقسم مفهوم ذهنی باشد و اما اگر مقسم را امور و مصادیق خارجی قرار دهیم اشیای موجوده در خارج دو قسم زیاده‌تر نمی‌باشند یکی آن‌چه وجودش بالذات و من ذات و لذات است که خود من نفسه مصداق موجودیت است و آن واجب بالذات است و دیگر آن‌چه وجودش بالغیر است که فی ذاته ممکن و موصوف به لاقتضایی است و موجود بالغیر است.

و اگر خوب بنگریم در می‌یابیم که آن‌چه در دار تحقق و خارج است همه واجب‌اند نهایت یا واجب بالذات‌اند و یا واجب بالغیر که همان ممکنات باشند.

و معنی امکان در ماهیات عبارت از «سلب الضرورة الوجود والعدم عن الشئ و هو صفة عدمية» می‌باشد.

و معنی امکان در وجودات خاصه عبارت از نقصان و فقر ذاتی آن‌ها است چنان‌که گوید «الامکان فی الوجودات الخاصة الفائضة عن الحق يرجع الى نقصانها و فقرها الذاتي».

و بالجمله معنی امکان در ماهیات سلب ضرورت وجود و عدم از شیء است و آن صفت عدمی است و در ممکنات با مکان ذاتی که

عاری از امکانات استعدادی و استقبالی هستند مفاد آن عدم اقتضای ذات است وجود را و خود مستند به ذات خود نیستند و در وجود مستدعی علت‌اند و در عین وجود و وجوب غیری تعلقیه الذات‌اند و در ممکنات به امکان استعدادی و استقبالی مستدعی وجودات متعاقبه‌اند علی التوالي والتعاقب از ناحیه واهب‌الصور والوجود. صدرا چون وجود را اصیل می‌داند و امر واحد بسیط ذومراتب می‌داند و وجودات خاصه را عبارت از همان شوون و مراتب حقیقت بسیطه می‌داند و ماهیات را حدود آن مراتب و وجودات خاصه می‌داند، معنی امکان از نظر او در دو مورد جریان دارد یکی وجودات خاصه و دیگری ماهیات آن‌ها.^۱

ملاصدرا در شواهد الربوبیه گوید:^۲

امکان عبارت است از سلب ضرورت وجود و عدم از ماهیت و این امکان، صفتی است عقلی (که عقل آن را از مرتبه ذات ماهیت انتزاع می‌کند) و موجوداتی که نه در خارج و نه در نفس الامر و واقع، ماده ندارند بدین صفت متصف نخواهد بود (و نفس الامر یعنی واقعیت، شامل مرتبه ذات ماهیت من حیث هی و ماهیت موجود به وجود ذهنی و ماهیت موجود به وجود خارجی می‌باشد؛ و لذا گفتیم نه در خارج و نه در نفس الامر که شامل مرتبه ذات نیز باشد). پس برای مبدعات (مانند عقل) در نفس الامر، فقط وجود و وجوب است (زیرا ماده که حامل استعداد وجود و سابق بر وجود و ایجاد آن‌ها باشد، ندارند و بنابراین، فیض وجود از ناحیه

۱- اسفار، ج ۱، صص ۲۷، ۱۴۹، ۱۵۱، ۱۶۹.

۲- ترجمه شواهد، صص ۱۳۵-۱۳۶.

واجب الوجود، ازلاً و ابداً بر آن‌ها نازل می‌گردد و لحظه‌ای در وجود، متأخر از ذات واجب الوجود و عاری از فیض وجود نخواهند بود) ولی در عین حال از ناحیه ذات به اعتبار نفس ذات و ماهیت با قطع نظر از استناد به جاعل تام، متصف به امکان ذاتی می‌باشند لکن عدم اعتبار شیء موجب و مستلزم اعتبار عدم شیء نیست (و بنابراین عدم ملاحظه استناد به جاعل، مستلزم ملاحظه عدم استناد به جاعل نیست).

پس مبدعات متصفند به امکان ذاتی ولی نه در جمیع مراتب نفس الامر بلکه در مرتبه‌ای از مراتب نفس الامر (یعنی فقط در مرتبه ذات عاری از ملاحظه استناد به جاعل)، و هیچ محذور و اشکالی در این امر نیست زیرا امکان، مفهومی است عدمی یعنی عدم ضرورت وجود و عدم ضرورت وجود، در مرتبه‌ای از مراتب نفس الامر (یعنی مرتبه ذات) موجب عدم ضرورت وجود در سایر مراتب نفس الامر نخواهد بود. پس مبدعات درواقع و نفس الامر ضروری الوجودند هرچند در بعضی از اعتبارات و مرتبه‌ای از مراتب نفس الامر، ممکن الوجود و متصف به امکانند (و دلیل بر صحت این مطلب این است که سلب طبیعت به سلب جمیع افراد او است. پس سلب طبیعت ضرورت وجود از مبدعات، موقوف بر این است که این طبیعت یعنی طبیعت ضرورت وجود از کلیه مراتب نفس الامر سلب گردد، در حالتی که چنین نیست. زیرا مبدعات در نفس الامر متصف به ضرورت وجودند و سلب ضرورت وجود از مرتبه‌ای از مراتب نفس الامر مستلزم سلب ضرورت وجود از سایر مراتب نفس الامر نیست. همچنان‌که

سلب حرکت از زید در خانه او مستلزم سلب حرکت از زید در جمیع اماکن و اوقات نیست. پس سلب ضرورت وجود از مبدعات به‌طور کلی هنگامی جایز بود که در جمیع مراتب نفس الامر متصف به سلب ضرورت وجود باشند. در حالتی که در بعضی از مراتب نفس الامر یعنی درواقع، متصف به ضرورت وجوداند) و نسبت امکان ذاتی به وجوب (یعنی وجوب وجود حاصل از ناحیه فاعل)، نسبت نقص است به کمال و از امکان ذاتی با وجوب (حاصل از ناحیه جاعل) جمع خواهد شد (زیرا هر ممکن الوجودی در حین موجود بودن، از نظر ذات، متصف به امکان است.

امکان اخس - در زیر عنوان قاعده امکان اشرف بیان خواهد شد که یکی از قواعدی که در فلسفه اشراق به منظور اثبات وجود متوسطات و مفارقات و بالأخره موجودات متوسطه دیده می‌شود قاعده امکان اشرف است بیان قاعده آن‌که اگر موجودات اخس که ممکنات اخس باشند ممکن باشند موجودات اشرف هم ممکن خواهند بود و اگر موجودات اخس موجود باشند ممکنات اشرف هم باید موجود باشند زیرا از اشرف بلاواسطه اخس صادر نمی‌شود یعنی از مبدأ اول که نور الانوار است یکباره ظلمت صادر نمی‌شود و باید وسایط نوری‌ای در کار باشد و بالحس والوجدان می‌دانیم که ممکنات اخس موجودند پس ممکنات اشرف هم موجودند و وجود آن‌ها قبل از موجودات اخس باید باشد.

عکس این قاعده که امکان اخس باشد به‌طوری‌که صدرا در چند مورد تصریح کرده است از ابتکارات او است. او گوید: همان‌طور که از راه قاعده امکان اشرف وجود موجودات

متوسطه را ثابت می‌کنند ما نیز از راه قاعده امکان اخس وجود بسیاری از موجودات متوسطه را ثابت می‌کنیم، بیان قاعده آن‌که چون ممکنات و موجودات اخس که موجودات طبیعی باشند همواره در معرض تحول و تحویل و تقلب و تبدیل‌اند و بالجمله ماده و مادیات دائماً در معرض فنا و زوالند باید آن‌ها را اصول ثابت‌های باشد که حافظ وحدت شخصیه و نوعیه آن‌ها باشد و بالجمله از این راه وجود عوالم مثال و صور نوعیه و موجودات مقداریه و خیال منفصل را ثابت می‌کند.^۱

امکان استعدادی - ملاصدرا در مقام بیان

امکان استعدادی در شواهد گوید: مطلب هفتم: مقصود از امکان یعنی امکان استعدادی که صفت هیولی است که در تعریف وی گفتیم هیولی جوهری است مستعد. معنی و مفهوم اضافی یعنی نسبت مابین مُستعد که وجودش متأخر از وجود طرفین و تعقلش نیز متأخر از تعقل طرفین است، نیست. بلکه مراد و مقصود از امکان استعدادی، آن امری است که منشأ و منبع انتزاع این امر اضافی است و آن امر عبارت است از بودن شیء به حیثیتی که برای وی امکان قبول و پذیرفتن اشیا باشد (و غالباً در بسیاری از موارد، اوصاف و عوارض را جای‌گزین موضوعات و جواهر قرار داده و آن‌ها را وسیله تعریف و تقریب موصوفات و جواهر به ذهن قرار می‌دهند). همچنان‌که حال در مورد اکثر فصولی که حقیقت آن‌ها مجهول و نامعلوم است بدین‌منوال است که از آن‌ها به لوازم ذاتیه و اوصاف اضافیه تعبیر می‌کنند (و این لوازم و اوصاف را وسیله تعریف آن‌ها قرار می‌دهند). مانند حساس (که حاکی از قوه و نیروی احساس

در حیوان است) و ناطق (که حاکی از نیروی ادراک کلیات در انسان است) و رطب (که حاکی از وجود مایه‌ای است در جسم که منشأ سهولت و روانی و قبول تشکل است) و یابس (که حاکی از نیروی جمود و صلابت در جسم است که هر یک از این الفاظ نام‌برده، لوازم ذاتیه و اوصاف اضافیه‌ای هستند که به جای فصول حقیقیه در تعریف امور نام‌برده به کار برده می‌شوند) و همچنین سایر قوا (که در اجسام انواع مختلفه اجسام نهفته و عقل از ادراک حقیقت آن‌ها عاجز است) و از آن‌ها به افعال صادره از آن‌ها و یا انفعالات واقع در آن‌ها تعبیر و تعریف می‌شود.

پس معلوم شد که تعریف قوا به افعال و انفعالات ذاتیه آن‌ها تعریف حدی است که از مبادی فصول ذاتیه و قوای نهفته در آن‌ها اخذ و استنباط گردیده (نه تعریف رسمی که از عوارض و اوصاف عرضیه اخذ و استفاده می‌گردد). همچنین تعریف جسم به جوهر قابل ابعاد چنان‌که در کتاب اشارات ذکر شده است تعریف به حد است نه تعریف به رسم. و در این‌جا اشکالی که امام فخر رازی بر این مطلب وارد کرده و گفته است که قابلیت امری است اضافی و از مقوله مضاف (و نمی‌توان آن را به عنوان فصل مقوم جسم که امری است جوهری، شناخت)، بر مطلبی که ما گفتیم وارد نمی‌آید، اما نه به آن‌چه که محقق طوسی در پاسخ آن بیان کرده و گفته است که فصل مقوم جسم، قابل ابعاد است نه قابلیت ابعاد که صفت اضافی است. زیرا

۱- اشار، ج ۲، صص ۳-۷، ۵۸، و ج ۵، ص ۳۴۲ و ج ۶، ص ۲۳۰.

اگر مراد از هر دو کلمه، مفهوم اضافی باشد فرقی مابین آن‌ها نیست و هر دو بدین مفهوم، امر اضافی اند بلکه به علت این که مقصود و مراد ما از کلمه قابل و یا قابلیت، آن امری است در نهاد جسم که درخور این است که قابل ابعاد و یا متصف به ابعاد سه گانه باشد چنان که گذشت (و آن امر مسلماً امری است جوهری و ذاتی جسم).^۱ و نیز در باب امکان استعدادی گوید: و اما امکان موجودات حادث (یعنی امکان استعدادی)، قبل از وجود حادث و سابق بر وجود او است زیرا هر کاین (یعنی هر موجود حادثی) قبل از کون و حدوثش ممکن الوجود است نه واجب الوجود و نه ممتنع الوجود. پس ناچار برای چنین موجودی، ماده و یا موضوع و یا متعلق است که حامل امکان وجود او است و این امکان، صرف ممکنیت شیء و مفهوم اضافی نیست. بلکه عبارت است از امری که شیء به وسیله آن ممکن الوجود می گردد (و آن امر عبارت است از ماده برای صورت و موضوع برای عرض و متعلق - به صورت اسم مفعول - یعنی بدن، برای نفس) و چون امکان استعدادی، خود امری است جوهری نه مفهوم اضافی، لذا از نظر قرب و بعد نسبت به امر حادث، متفاوت است. پس آن که قریب و نزدیک به امر حادث است استعداد نامیده می شود و آن که بعید و دورتر از امر حادث است قوه نامیده می شود (مثلاً امکان نطفه برای قبول صورت انسانیّت را قوه و امکان جنین برای قبول صورت انسانیّت را استعداد می نامند).

و بالجمله اقسام امکان عبارت است از:

امکان عام، امکان خاص، امکان الخاص، امکان ذاتی، امکان استعدادی و امکان

استقبالی، امکان وصفی، امکان وقتی که در علم منطق مورد بحث است.

۱- امکان عام سلب ضرورت از یک طرف است از طرف وجود یا عدم.

۲- امکان خاص سلب ضرورت از طرف وجود و عدم هر دو است.

۳- امکان اخص سلب ضرورت به شرط و ذات و وصف و وقت است.

۴- امکان استقبالی که مربوط به حوادث آینده است.

۵- امکان استعدادی که قابل شدت و ضعف است. چون استعدادها برحسب نحوه وجودی که دارند شدید و ضعیف اند و بدین ترتیب زیربنای این بحث نیز وجود است.

بدیهی است که امکان وصف ممکن است و خود آن وجود خارجی ندارد و از مفاهیم اعتباری است.^۲

امکان استقبالی - امکان استقبالی که همان عبارت دیگر امکان استعدادی است وصف به حال آینده است.

ملاصدرا در باب امکان استقبالی گوید این جهل ماست نسبت به آینده و حوادث آن و اگر به حوادث آینده آگاه می بودیم وضع دگرگون می شد وی مجدداً مواد سه گانه را به اسلوبی دیگر بررسی کرده است. وی در باب ضرورت ازلیه سخن گفته است که مساوی با بساطت و احدیت است.

وی گوید: امکان ذاتی مرادف با ترکیب است و هر یک از طبایع امکانیه از حیث طبیعت

۱- ترجمه شراهد، صص ۱۳۴-۱۳۵.

۲- اسفار، ج ۱، سفر ۱، صص ۱۵۵-۱۵۶.

خود بالقوه است و نظر به علت خود بالفعل پس امکان از یک سو مصداق مابالقیه و از سوی دیگر مصداق ما بالفعل است یعنی وجوب غیری.

ملاصدرا می‌گوید:^۱ آنچه نامعلوم است حوادث و اوضاع آینده است و نه حال و گذشته و بنابراین در اموری که موصوف به وصف امکانی می‌شوند شرط دانسته‌اند که در حال معدوم باشند. ملاصدرا گوید این نظر درست نیست زیرا همان‌طور که اگر در حال موجود باشد ضرورت وجود دارد، اگر معدوم هم باشد در حال حاضر ضرورت عدم دارد ملاصدرا گوید ممکنات در استقبال هم عاری از یکی از دو طرف ضرورت نمی‌باشند از جهت ایجاب علت آن‌ها پس تفاوتی نیست، بین حال و آینده. وی گوید: البته صدق و کذب در امکان استقبالی مشخص نیست زیرا درباره حال و گذشته یکی از دو طرف وجود و عدم مشخص شده است و در استقبال نشده است و این عدم تعین هم مربوط به علوم غیر محیط ما انسان‌ها است که نمی‌دانیم وقایع و حقایق در ازل و ابد چگونه‌اند و لکن مبادی عالی و مجردات عالم بماکان و بمایکون و بماهو کاین‌اند. ملاصدرا گوید هرگاه ما می‌توانستیم به علل و اسباب اشیا و یا شیء واحد علم پیدا کنیم قهراً می‌توانستیم قطع به وجود آن در همه حال پیدا کنیم زیرا هنگامی که به همه اسباب وجودی آن احاطه کنیم از نظر ما وجود آن ضروری و واجب نموده می‌شود، وی گوید: این که منجمان به صورت گمان از وجود اشیا در آینده خبر می‌دهند به علت آن است که احاطه کلی به همه علل و اسباب آن‌ها ندارند و نمی‌توانند احاطه پیدا کنند. ملاصدرا می‌گوید

وهم و شک و ظن به امور و وقایع همه معلول نقص علم ماست.

امکان خاص - امکان خاص عبارت از

وصف امری است که نه واجب است و نه ممتنع و گاه اطلاق می‌شود بر سلب ضرورت در جانب ایجاب و سلب هر دو. این اطلاق تقریباً همان امکان خاص است لکن در تعبیر تفاوت می‌کند از این رو آن را خاص خاص گفته‌اند.

و گاه امکان گفته می‌شود و سلب همه ضرورات اراده می‌شود اعم از ضرورت ذاتی یا وصفی و یا وقتی که اخص از دو قسم فوق است و گاه اطلاق بر امری بر حسب حال او نسبت به آینده شود که این نوع را امکان استقبالی گویند زیرا آن‌چه مربوط به گذشته است و یا حال، یا موجود است و یا معدوم بنابراین امکان حقیقی مربوط به آینده است که تکلیف گذشته و حال همه معلوم شده است و از این رو است که عده‌ای از اهل منطق امکان را صرفاً در جهت استقبال درست می‌دانند.^۲

امور تصوریه - امور تصوریه در برابر امور

تصدیقیه است. امور تصوریه اطلاق بر مبادی عامه فعل هم می‌شود یعنی نخست تصور امر است و تصور منافع و مضار آن و بعد تصدیق به منافع و مضار پس از جمله مبادی عامه فعل امور تصوریه است.^۳

یکی از مباحث عقلی این است که تصور اشیا آیا ممکن است مبدأ وجود اشیا شوند یا نه. ملاصدرا گوید: مؤثر در وجود اجسام و طبایع

۱- اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۱۵۳.

۲- همان، ص ۱۵۱.

۳- همان، ج ۲، سفر ۱، صص ۱۸۲-۱۸۳.

آن‌ها لزوماً باید صور غیرمادی باشد و خود در قوامش نیاز به ماده نداشته باشد و بنابراین امور صوری و تصویری که در قوام وجودی نیاز به ماده ندارند می‌توانند در خلق پاره‌ای از امور مؤثر باشند. توضیح آن‌که شأن نفوس این است که از ناحیه تصورات جازم نیرومند خود اموری را در بدن ایجاد کند بدون فعل و انفعال جسمانی و مثلاً بدون ماده حاره در بدن حرارت تولید کند و بدون ماده بارده در بدن پرودت تولید کند (تأثیرات روحی در بدن).

این مسأله را ملاصدرا چنین توجیه کرده است: قوه محرکه انسان و بلکه حیوان صلاحیت امور متضاده را دارد و به عبارت دیگر قوه محرکه که معطوف به قدرت و اختیار است قادر به انجام فعل و عدم انجام آن می‌باشد و نیز قادر به انجام فعل و ضد آن می‌باشد و انجام هر یک از دو طرف ضدین نیاز به وجود مرجع دارد و آن مرجع چیزی جز تصوّر یکی از دو امر نتواند باشد، تصور این‌که مثلاً فلان امر لذت‌آور و مفید است. و همین تصور نفع و لذت مرجع است و خود همین امر مؤثر در وجود امور است زیرا به‌طور کلی مبادی حرکات نفس که منتهی به انجام فعل می‌شود تصورات و شوق‌های نفسانی است و اصولاً مبدأ اراده فعل، تصوّر است و هرگاه امری لذت‌آور و مفرح را تصور کردیم خود به خود همان امید به حصول آن‌ها موجب می‌شود که صورت ما قرمز شود و اعضا و جوارح ما هیجان پیدا کند و برعکس اگر یک امر ترسناک و حشت‌آور تصوّر کردیم رنگ ما زرد و بدن مان مضطرب می‌شود.

ملاصدرا می‌گوید چه بسا انسانی که به یک شاخه درخت آویزان شده است اگر تصور

سقوط کند، سقوط خواهد کرد. و چه بسا مریض‌هایی که توهم صحت کرده سالم می‌شوند و برعکس انسان‌های سالم توهم مریض بودن کرده مریض شوند، و چه بسا معالجه از راه امور تصویری و نفسانی را جزء حذاقت اطبا شمرده‌اند و حتی امراض جسمانی مثل فالج را با تصورات معالجه کرده‌اند. ملاصدرا می‌گوید: بنابراین به‌راحتی می‌توانی تصدیق کنی که صاحبان نفوس قوی و شریف مانند انبیا توانسته باشند مریض‌ها را شفا داده باشند و عناصر را متقلب کرده باشند نار را غیرنار کرده باشند، با دعا زلزله ایجاد کرده باشند و کارهای دیگر.

امور عامه - آن بخش از فلسفه که ویژه امری دون امری نیست. در شواهد آمده است: اشراق یازدهم: در تعریف امور عامه که از آن‌ها در یکی از دو قسم فلسفه الهی^۱ بحث می‌گردد و اشاره‌ای به این‌که کلام متأخرین از حکما در تعریف امور عامه، مضطرب و مشوش است.

(حکما در تعریف فلسفه گفته‌اند: «الفلسفة هي العلم باحوال اعيان الموجودات على ما هي عليها»: فلسفه عبارت است از علم به ذات و صفات و احکام و احوال کلیه موجودات است بدان‌گونه که هستند. با پذیرفتن این تعریف، کلیه علوم اعم از ادبی و ریاضی و منطق و طبیعی و الهی و علم‌النفس و نجوم و هیأت و علم اخلاق و حتی فقه و علم به تکالیف دینی داخل در علم فلسفه و مشمول تعریف مذکور خواهند بود. زیرا هر یکی از این علوم بحث از دسته‌ای از

۱- ترجمه شواهد، صص ۲۶-۲۸ و اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۲۹.

موجودات و احوال و اوصاف و احکام آن‌ها می‌کنند، خواه آن‌ها عینی یا ذهنی، جوهری یا عرضی، مجرد یا مادی باشند. و لذا غالب فلاسفه یونان و اسلام جامع جمیع علوم بوده‌اند. ولی اخیراً به خصوص از اوایل قرن دهم به بعد فلسفه تا حدی از بقیه علوم جدا و به چهار قسمت تقسیم شد و البته علم منطق همواره جزء لاینفک فلسفه بوده است. این چهار قسمت عبارتند از:

۱- امور عامه یعنی علم به یک سلسله اصول و قوانین و احکام کلیه‌ای که دانستن آن‌ها برای اهل هر فنی از فنون علمی لازم و ضروری است و جهل به آن‌ها مستلزم خطا و اشتباه در مسائل مربوط به آن فن است و این قسمت را علم کلی و علم اعلی و الهیات بالمعنی الاعم و فلسفه ماقبل الطبیعه نیز نامند.

۲- طبیعیات که از حقیقت جسم و اقسام و انواع و احکام جسم و قوای جسمانی و آنچه که مربوط به جسم است بحث می‌کند.

۳- علم النفس که از وجود نفس و اقسام نفس و قوای ظاهری و باطنی و بقا و یا فتنای نفس بعد از مرگ و حدوث و قدم نفس و معاد جسمانی و احکام مربوط به آن بحث می‌کند.

۴- الهیات بالمعنی الاخص که از ذات و صفات و افعال واجب الوجود و عقول کلیه و رابطه آن‌ها با عالم جسمانی و مسائل دیگری مربوط به آن بحث می‌کنند.

(پس از بیان این مقدمه می‌گوییم) که اموری که در فلسفه اولی و حکمت متعالیه مورد بحث قرار می‌گیرند، عبارتند از عوارض وجود بماهو وجود (یعنی اموری که بی واسطه و یا به واسطه شرط و یا قیدی بر وجود از آن جهت که وجود

است عارض می‌شوند). پس قسمتی از آن‌ها عبارتند از ذوات یعنی موجوداتی که به‌طور کلی و مطلقاً عاری و مجرد از ماده‌اند (بدین معنی که هیچ‌گونه تعلقی نه در خارج و نه در تجزیه و تحلیل ذهنی به ماده و عوارض ماده ندارند. مانند عقول کلیه که مستقل در وجود و قائم به ذات خویشند نه عقول جزئی که متعلق به انسانند) و آن قسم از علم که بحث از این موجودات می‌کند به زبان یونانی «اثولوجیا» یعنی «علم ربوبی» نامیده می‌شود. قسم دیگری از عوارض وجود بماهو وجود، عبارتند از معانی و مفاهیم کلیه‌ای که شامل طبایع کلیه ماده نیز می‌باشند ولی نه از آن جهت که مادی الوجودند بلکه از جهت آن‌که موجوداتی عام و کلی و مطلقند. (مانند مفهوم وحدت و کثرت و علت و معلول و حادث و قدیم و قوه و فعل که هم شامل موجودات مجرد از ماده و هم شامل موجودات متعلق به ماده می‌باشند. زیرا موجود متعلق به ماده از آن جهت که موجود است متصف به این اوصاف نیز خواهد بود. زیرا می‌توان گفت وجود جسم، واحد و یا کثیر است، علت و یا معلول، قدیم و یا حادث و بالقوه و یا بالفعل است).

پس اولی و سزاوارتر این است که در تعریف و تفسیر امور عامه بگوییم امور عامه عبارتند از صفاتی که عارض بر موجود بماهو موجود می‌گردند، بدون آن‌که وجود، در عروض آن صفات به وی محتاج باشد به این‌که موجودی طبیعی (مانند جسم) و یا موجودی ریاضی (مانند کم متصل و کم منفصل) گردد و خلاصه بدون آن‌که در عروض آن اوصاف بر وی نیاز به داشتن استعداد خاصی جهت عروض آن‌ها

داشته باشد. (پس هر صفتی که وجود در عروض آن صفت بر وی نیازی به تحصیل استعداد خاصی جهت عروض آن نداشته باشد، بلکه آن صفت بدون سابقه حصول استعداد خاصی در وجود، عارض بر وی گردد، آن صفت را امر عام و مجموع آن‌ها را «امور عامه» می‌نامند. و هر صفتی که عروض وی بر وجود مسبوق به وجود استعداد در آن وجود باشد از جمله امور عامه محسوب نمی‌گردد. مانند اتصال و انفصال و تحیز و معاد و وضع و جهت و امثال این اوصاف که عارض بر موجودی می‌گردد که جسم طبیعی باشد و مانند هندسی و استقامت و انحنا و تدویر که عارض بر موجودی می‌گردند که کم متصل باشد. و یا اوصاف و احوالی که عارض بر موجودی می‌گردند که کم منفصل باشد. و وجود در صورت اول موجودی طبیعی و در دو صورت دیگر موجودی تعلیمی گردد). پس در این مورد (یعنی در تفسیر امور عامه بدان‌گونه که ما گفتیم) دقت و تأمل کن و بسیار تعجب کن از گروهی (از حکما و فلاسفه و متکلمین) که سخنان ایشان در تفسیر امور عامه مضطرب و مشوش به نظر می‌رسد.

گاهی امور عامه را تفسیر می‌کنند به اوصاف و احوالی که اختصاص به قسم واحدی از اقسام سه‌گانه موجود یعنی واجب‌الوجود و جوهر و عرض نداشته باشد (بلکه حداقل شامل دو قسم از اقسام سه‌گانه گردد) ولی این تعریف صحیح و قابل قبول نیست، زیرا این تعریف نقض می‌شود به دخول کم متصل و کیف (زیرا کم متصل هم عارض بر جوهر و هم عارض بر عرض می‌شود. چنان‌که جسم تعلیمی عارض بر جسم

طبیعی که جوهر است می‌گردد و خط عارض بر سطح که خود نیز عرض است می‌شود؛ و همچنین کیف هم عارض بر جوهر می‌گردد. مانند کیفیات نفسانیه عارض بر نفس؛ و هم عارض بر عرض می‌گردد مانند استقامت و انحنا عارض بر خط. پس با این‌که کم متصل و کیف، اختصاص به قسم واحدی از موجودات سه‌گانه ندارند بلکه عارض بر دو قسم از اقسام سه‌گانه می‌شوند مع‌ذلک از امور عامه و مسائل علم اعلی نیستند، بلکه از مسائل علم طبیعی می‌باشند).

گاهی دیگر امور عامه را به احوال و اوصافی که شامل کلیه موجودات یا شامل اکثر موجودات باشند، تعریف و تفسیر می‌کنند، غافل از این‌که وجوب ذاتی و وحدت حقیقیه و علیت مطلقه و نظایر این اوصاف که فقط مختص به واجب‌الوجوداند از تعریف امور عامه بیرون می‌روند با این‌که همگی از جمله امور عامه‌اند؛ و گاهی امور عامه را به اوصاف و احوالی تفسیر می‌کنند که مطلقاً (و بالانفراد) شامل کلیه موجودات بشوند (مانند وحدت و کثرت و علیت و معلولیت و قدم و حدوث و قوه و فعل و نظایر آن‌ها، و یا بر سیل تقابل، بدین‌گونه که آن صفت به انضمام صفت مقابل وی شامل کلیه موجودات باشند (مانند وجوب و امکان که هر دو با هم شامل کلیه موجودات می‌باشند) و چون این تعریف شامل احوال و اوصاف مختص به هر یک از موجودات سه‌گانه نیز خواهد شد (زیرا احوال مختص به واجب‌الوجودند، من حیث المجموع، شامل کلیه موجودات خواهند بود)، لذا برای اخراج احوال مختصه از تعریف امور عامه قیدی بر تعریف مزبور اضافه نموده‌اند

و گفته‌اند (امور عامه احوال و اوصافی هستند که یا خود آن‌ها به تنهایی و یا به انضمام احوال و اوصاف مقابل شامل کلیه موجودات شوند) به شرط آن‌که به هر یک از طرفین متقابلین غرض علمی تعلق گیرد (بدین معنی که هر یک از طرفین متقابلین مستقلاً و مستقیماً مورد بحث قرار گیرند و به هر یکی از طرفین غرض و نتیجه علمی تعلق گیرد. مثلاً قابلیت خرق و التیام که از احوال مختص به جوهر و جسم طبیعی است، با عدم قابلیت خرق و التیام که مقابل او است، هرچند که هر دو با هم شامل کلیه موجودات عالم هستند می‌توان گفت هر موجودی یا قابل خرق و التیام است و یا قابل خرق و التیام نیست، یا عدم قابلیت خرق و التیام بدین اطلاق و عمومیت و به‌طور سلب مطلق به هیچ‌وجه در فلسفه مورد بحث نبوده و هیچ غرض و نتیجه علمی بر وی مترتب نیست و یا مثلاً وجوب و لاوجوب که مقابل او است هرچند که شامل کلیه موجودات می‌باشند ولی لاوجوب بدین مفهوم عام سلبی در فلسفه مورد بحث نبوده و غرض و نتیجه علمی بر وی مترتب نیست، بلکه آنچه که در فلسفه به عنوان صفت مقابل وجوب مورد بحث فلسفی است، صفت امکان است نه لاوجوب. پس آنان این قید را بر تعریف مزبور اضافه نمودند تا تعریف شامل احوال مختصه به هر یک از اقسام سه‌گانه وجود نشود و به اصطلاح تعریف هم جامع افراد و هم مانع اغیار باشد).

امور قدسیه - مجردات عقلیه و نفسیه.^۱

امّهات اربعه - (ف)... مراد عناصر اربعه است. ناصر خسرو گوید: چون موالید از نبات و حیوان اندر عالم پدیدآینده است به صورت‌هایی

که آن صورت‌ها بر امّهات که آن طبایع است بیش است و موالید را حیات است و امّهات را ممات.^۲

امّهات عناصر - عناصر اربعه را گویند. - عناصر

انانیت - کلمه انانیت در موارد گوناگون به کار رفته است ملاصدرا به معنی تشخص و نفس ناطقه به کار برده است که همواره مشعور به است.

انزال کتب و ارسال رسل - ملاصدرا در ذیل بیان فواید انزال کتب و ارسال رسولان و انبیا گوید: خداوند بزرگ هنگامی که اراده کردند که ابداع فرمایند و خواست که حقایق انواع را به‌خاطر ظهور و اظهار اسما و صفات خود بیافریند در آن هنگام بی‌هنگامی همه دانش‌ها به‌نزد او بود بدون مجالی و مظاهر و همه کلمات بدون آلات و ابزار بیان و مقال و همه کتب بدون صحایف و اوراق که قبل از خلقت انفس و آفاق بود پس خطاب کرده خطاب «کن» به کسانی که در علم او بودند زیرا در وجود سوای او نبود پس بیافرید نخستین چیزی که آفرید و آن حروف عقلی و کلمات ابداعی قائم به ذات بود بدون ماده و حرکات و استعدادات و آن عالم قضای عقلی بود سپس شروع کرد به کتابت کتب و تصویر کلمات و ترتیب آیات به لوح اجرام و ابعاد و تصویر بسایط و مرکبات به مواد و آن عالم قدر تفصیلی است.^۳

چنان‌که فرمودند «الله الذی خلق سبع

۱- شراذم الزبویه، صص ۲۶-۲۸.

۲- اسفار، ج ۵، صص ۱۲۱-۱۲۲، ۲۰۸.

۳- همان، ج ۲، سفر ۳، صص ۱۸-۲۲.

سموات و من الارض مثلهنّ» و چون کتابت همه موجودات تمام شد به ما امر فرمود که آن کتب را مطالعه کنیم و آیات کلامی او را خوانده به تدبیر بپردازیم چنانکه در آیات بسیاری امر به اندیشه و تدبیر فرموده‌اند و چون ما از لحاظ عقول و بصیرت در ضعف و ناتوانی بودیم چنانکه می‌فرماید «خلق الانسان ضعیفاً» و نیروی فکر ما به ارقام آفرینش نارسا است و از نیل به اکتناه کلمات الله قاصر است چنانکه آمده است: هر حرفی از کلام خداوند در لوح بزرگ‌تر از کوه قاف است و هرگاه همه ملائکه جمع شوند بر این که یک حرف از کلمات او را نقل کنند نخواهند توانست. از این رو ما انسان‌ها به زبان استعداد تضرع و زاری کردیم که بار خدایا به ما رحم کن و بر قصور و ناتوانی ما ترحم فرما و ما را از رحمت خود مأیوس مکن و ما را به راهی رهنمایی کن که بتوانیم کتب تو را مطالعه و از کلمات بهره‌مند شویم و به رضایت تو دست یابیم. به مقتضای عنایت شامله خود بر ما لطف کن و به موجب حکمت کامله و بالغه خود و رحمت واسعه و قدرت بالغه خود نسخه مختصری از اسرار کتب و نمونه‌ای بسیار ناچیز از معانی کلمات تامات آن را به ما بندگان ناتوان اعطا فرما که فرمودند «و فی انفسکم افلا تبصرون» و مراد نفوس کاملان یعنی انبیا و مرسلین است زیرا نفس هر یک از رسولان و انبیا کلمه‌ای است از کلمات حق کلمه تامه که از سوی خداوند نزول کرده است «و کتاب مرقوم یشهد المقربون» که مشتمل بر آیات ملک و ملکوت و اسرار قدرت و جبروت حق است و سپس از بین همه آن‌ها کلمه جامع را برگزید که «أوتیت جوامع الکلم» و فرستاد به سوی ما

رسول کریم و نور مبین و قرآن حکیم و صراط مستقیم و تنزیل از سوی عزیر رحیم و به دنبال آن نسخه وجود آن را نجات خلق قرار داد، نجات از عذاب جهنم. و کتاب خود را وسیله نجات از ظلمات شیاطین قرار داد و بیزاری بندگان از زنجیرهای تعلقات نفس و وسوسه‌های ابلیس لعین و فرمود «و من یطع الرسول فقد اطاع الله» حضرت رسول فرمودند کسی که من را ببیند خدا را دیده است.

باید بدانی که این قرآن کلام خداست و کتاب خداست و به جز سایر کتب آسمانی است که بر سایر انبیا نازل شده است زیرا آن کتب دیگر به دست انسان‌ها نوشته شده بود و کلام حق نبوده است و کلام الله خاصه قرآن است که راهنمای بشر است و نجات‌دهنده انسان‌ها که فرمود «ولکن جعلناه نوراً نهدی به من نشاء من عبادنا» و «نزل علیک الکتاب بالحق» و «بالحق انزلناه و بالحق نزل» هرچند همه کتب آسمانی به وجهی کلام خداوند و رحمتا که فرمود «و انزل التوراة والانجیل من قبل هدی للناس» و «و عندهم التوراة فیها حکم الله» سبب انزال کلام و تنزیل کتب این است که روح انسانی هرگاه از بدن و ماده مجرد شود و از دام کالبد رها شود به سوی خداوند روی آورد برای مشاهده آیات کبرای او و از معاصی و لذات و شهوات و وسوسه‌های شیطانی و عادات پاک و منزّه گردید برای انوار معارف حقه و ایمان به خداوند و ملکوت اعلای او ظهور کرده مشهود گردد و این نور هنگامی که تأکد و جوهریت یافت به صورت جوهر قدسی درآید و جوهر قدسی شود که حکیمان در زبان حکمت آن را عقل فعال نامند و در زبان شریعت نبوی روح قدسی

نامند و به وسیله این نور شدید عقل اسرار آسمان و زمین مشاهده شود و حقایق اشیا^۱ نموده شود - زیرا قلوب و ارواح بر حسب اصل فطرت صالح برای قبول نور حکمت و ایمان است.

به شرط این که تاریکی و ظلمت او را آلوده و کدر نکند مانند کفر و یا پرده و حجابی او را نپوشد مانند گناهان که فرمود «طبع الله علی قلوبهم فهم لا یفقهون» و فرمود «بل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون» پس هنگامی که نفس از دواعی طبیعت و ظلمات هوی و اشتغال به شهوات و غضب و حس و تخیل اعراض کرد او را اسرار ملکوت آشکار شود و قدس لاهوت بر او تابش گیرد و حقایق آن انعکاس یابد و عجاب آیات کبرای خداوندی را مشاهده کند که فرمود «و لقد رأى من آیات ربه الکبری» این روح هرگاه به کمال قوت و شدت اناره و نور بخش برسد مظهر «لا یسغله شأن عن شأن» شود و در این مقام است که معارف حقه را بدون تعلّم انسانی دریابد.

فی فایده انزال کتب و الرسالة علی الخلق.

اعلم: ان الله لما شرع فی الابداع، و خلق حقایق الانواع، کان عنده علوم جمّة من غیر محال، و کلمات کثیرة من غیر آلة و لسان و مقال، و کتب عدیدة بلا صحایف و اوراق، لانها قبل وجود الانفس و الافاق، فنخاطب بخطاب کن، لمن لم یکن، فاوجد اول ما اوجد حروفاً عقلیة، و کلمات ابداعیة قائمة بذواتها من غیر مادة و موضوع، هی عالم قضائه العقلی و حکمه المحتمی، ثم اخذ فی کتاب الکتب و ترقیم الکلمات العقلیة علی الالواح الاجرام و الابعاد، و تصویر صور البسایط و المركبات بمداد المواد، و

هو عالم القدر، فخلق سبع سموات و من الارض مثلهن^۲، ذلك تقدیر العزیز العلیم^۳، و اوحی فی کل سماء امرها^۴ و لما تم له کتابة الجميع علی وجه التحقیق، و حصل منها فذلك الجمع و التفریق، امرنا بمطالعة کتاب هذه الحکمة، و قراءة هذه الایات الکلامیة و الکتبیة، بقوله: فاقروا ما تیسر من القرآن^۵، و بقوله: اقرأ باسم ربک الذی خلق^۶، و بقوله: اولم یستطروا فی ملکوت السموات و الارض^۷، و حیث کنافی ابتداء الامر ضعفاء الابصار، کما قال: و خلق الانسان ضعیفاً^۸، فما کان یصل قوة ابصارنا الی اطراف هذه الارقام، و اکناف هذه الکلمات العظام لتعظیم حروفها و کلماتها، و تباعد اطرافها و حافاتھا، و کما مر ذکره عن بعض المکاشفین انه قال: کل حرف من کلام الله فی اللوح اعظم من جبل قاف، و ان الملائکة لو اجتمعت علی الحروف الواحدان یقولوه^۹، لما طاقوه، حتی یأتی اسرافیل و هو ملک اللوح لیرفعه، فنقله باذن الله و رحمته، لابقوته و طاقته، و لکن الله طوقه ذلك و استعمله به، فتضرعنا الیه تضرعاً فطریاً، قایلین بلسان حاجتنا و استعدادنا: الهنا ارحم علی قصورنا، ولا تؤیسنّا عن روحک، و اهدنا

۱- انفار، ج ۲، سفر ۳، صص ۲۲-۲۵.

۲- طلاق / ۱۲.

۳- یس / ۳۸.

۴- فصلت / ۱۲.

۵- مزمل / ۲۰.

۶- علق / ۱.

۷- اعراف / ۱۸۵.

۸- همان.

۹- ای حملوه اورفعوه.

سیلا الی جوارک و جنابک^۱، و مطالعة کتبک و کلماتک، فتلطف بنا بمقتضی حکمتک^۲ الکاملة، و قدرتک^۳ البالغة، فاعطی^۴ لنا نسخة^۵ و جيزة من اسرار کتبه و کلماته الربانية فيها آثار عنايته الربانية، ثم قال: و فی انفسکم افلا تبصرون^۶، فجعل بصر بصیرتنا حدیداً بنور الهامه، و ایدنا بقوة اکرامه، و انعم علینا نعمة ظاهرة و باطنة، فبعث منا نفوساً مکرمه هی نفوس الانبیاء و اولیاء علیهم السلام، کل منها کتاب مرقوم يشهده المقربون^۷، مشتمل علی خلاصة ما فی الملك و الملکوت، و نقاوة ما فی عالم الجبروت، و اصطفی من بین الادمیین کلمة جامعة، اوتیت جوامع الکلم، و کلاماً ناطقاً فیہ مجامع الحکم، و بعث فی الامیین رسولاً منهم یتلو علیهم آیاته و یزکیهم و یعلمهم الکتاب و الحکمة، و ان کانوا من قبل نفی ضلال مبین.

انسان = کلمة انسان به طور مطلق و گاه با مضاف الیه در سخنان اهل ذوق آمده است ملاصدرا گوید انسان به مانند قرآن است، او را بطنی است و ظهري، ظاهر آن در این عالم است و باطن آن در عالم آخرت است.^۸

انسان عین = ملاصدرا گوید عارفان کامل انسان را که اشرف اجزای عالم کبیر است، انسان عین خوانده اند و تشبیه به انسان عین کرده اند یعنی این انسان کامل به مقام عین رسیده است که چشم عالم است و یا در مرآت او که عالم صغیر است جهان کبیر دیده می شود یا خود حقایق جهان وجود را با چشم بصیرت دیده است و می بیند و لذا بعضی انسان را از «آن است» به معنی ابصرت گرفته اند و آن مظهر همه اسماء و صفات و مجمع همه حقایق و آیات است.^۹

انسان کامل = صدرا در مقام بیان حقیقت

انسانیت گوید انسان عالم صغیر است که مشتمل بر سه مرتبت است که مرتب اشرف و اعلای آن نفس است و مرتبت ادنی و اخس آن بدن است و کلیة موجودات که در عالم کبیر متحقق اند در عالم صغیر که انسان باشد منطوی هستند «و فیک انطوی العالم الاکبر» و انسان هرگاه در مرتبت علم و عمل به کمال ممکن خود برسد و در طرف علم، نفس او به مرتبتی رسد که عقل مستفاد شود و به عقل فعال متصل گردد و در مرتبت عمل بعد از تخلیه و تحلیه و تجلیه مراتب اسفار اربعة الی الله را در مقام سیر و سلوک طی کرده باشد آن را انسان کامل و «خليفة الله» بر روی زمین گویند که «هو الذي یقبل و یهدی بنوره فی جمیع تجلیاته و یعبده بحسب جمیع اسمائه».

ملاصدرا در مطاوی بیان تفسیر آیه شریفه «فاذا سویته و نفخت فیہ من روحی ففعلوا له ساجدین»^{۱۰} مقام انسان کامل را شرح داده و به روایت «ان الله خلق آدم علی صورته، او علی صورة الرحمن» استناد جسته است و گوید نخستین مرحله تعیین انسان کامل تعیین خاص او است در علم خدا و مرتبة بعد ظهور او است در

۱- جنابک ن.ل.

۲- حکمته ن.م.ل.

۳- قدرت ن.م.ل.

۴- فاعط: المطبوعة.

۵- مختصرة و جيزة ن.م.ل.

۶- ذاریات / ۲۱.

۷- مطفین / ۲۱.

۸- تفسیر ملاصدرا، ج ۱، ص ۱۱۳.

۹- ایفاظ النائمین، ص ۵۱.

۱۰- تفسیر، ج ۶، صص ۴۷-۴۸.

مقام قلم اعلی که عقل اول است بعد در مقام وحی نفسی و سپس در مرتبه طبیعت به اعتبار ظهور حکم او در اجسام، سپس در عرش محددهجات محل استوای اسم الرحمان و بعد کرسی کریم محل استوای اسم الرحیم و بعد در آسمانهای هفت گانه و بعد در صور عناصر متعلق به هیولای عنصریات و این نهایت تدبیر امر نازل از سمای عقل اول اعلی به ارض هیولای سفلی می باشد که محص قوت و عدم است که فرمود «هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً».

آنچه ملاصدرا در مراتب یاد شده انسان کامل گفته است تفسیر یا تأویل آیه «يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره الف سنة مما تعدون» می باشد. ملاصدرا سپس جریان صعود و ارتقای انسان کامل را به آن جایی که از آن نزول کرده است شرح داده است.

ملاصدرا گوید حقیقت انسان ذوجهتین است، مرکب از دو اصل است که خلاصه دو عالم است. بدنی که زبده و صفوة اجسام عنصری است و روحی که صفوة ارواح است همان طور که عالم کلاً منقسم به غیب و شهادت می شود، انسان که بر صورت عالم است عبارت از عالم صغیری است مشتمل بر غیب و شهادت یعنی روح و جسم.

ملاصدرا می گوید: چون انسان غایت آفرینش سلسله اکوان و خلیفه خداوند است از آن جهت که بدیع ترین مخلوق عالم امکان است، علم او هم لمعه ای از نور علم خداوند است همان طور که وجودش آینه شمس وجود خداوند است.^۱ وی گوید چون حق تعالی از

لحاظ اسمای حسنای خود به خواست که خود را در کون جامعی مشاهده کند، امر مقتض شد که آینه تمام نمای جهان وجود را جلا دهد و حضرت آدم ابوالبشر عین جلای این آینه آمد.

و هیهنا سر آخر و هو إن الإنسان لما كان غاية سلسلة الأكوان و خليفة الله، لكونه أبداع ما في عالم الإمكان، فيكون علمه لمعة من نور علم الله، كما إن وجوده مرآة لشمس وجود الله، فقي قوله (إني أعلم غيب السموات) بعد قوله (فلما أنبأهم بأسمائهم) ایماء لطیف بأن آدم من شأنه أن يعلم غيب السموات والأرض، و من شأنه أن يقول: «إني أعلم ذلك» لاعطاء نشأته علم ذلك.

و كذا الكلام في قوله (وَ أَعْلَمُ مَا تَبْدُونَ وَ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ) فإنه لما أنبأ الملائكة بمعاني أسماء الموجودات العلوية والسفلية، والظاهرة والباطنة - لا حتواء نشأته الجمعية عليها - فكان الحق سبحانه قال بلسانه هذا الكلام نظيره ماورد في الخبر: «إن الله سبحانه يقول بلسان عبده: سمع الله لمن حمده».

قال بعض أهل المكاشفة والتحقيق: «لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنی - التي لا يبلغها الإحصاء - أن يرى أعيانها - وإن شئت قلت: أن يرى عينه - في كون جامع يحصر الامر، لكونه متصفاً بالوجود، و يظهر به سره اليه...» و قد كان الحق أو جد العالم كله وجود شبح مسوياً لروح فيه، فكان كمرآة غير مجلوة، و من شأن الحكم الالهي إنه ماسوئ محلاً إلا ولا بد أن يقبل روحاً إليها عبر عنه بالنفخ فيه، و ما هو إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسوأة

لقبول الفيض التجلی الدائم الذي لم یزل ولا یزال و ما بقي ثمة إلا قابل، والقابل لا یكون إلا من فیضه الا قدس فالأمر كله منه ابتداءً و إليه انتهائه، و إليه یرجع الأمر كله كما ابتداء منه.

فاقتضى الأمر جلالة مرآة العالم، فكان آدم [عليه السلام] عين جلاء تلك المرآة. ملاصدرا پس از ذکر چند آیه از آیات قرآن مجید مانند (خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً) و قال فی موضع آخر تأکیداً و تنویراً لهذا: (سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ) [۱۳/۴۵] و قوله مخاطباً للملائكة الأرضية و السماوية: (اسجدوا لِآدَمَ) [۳۴/۲] فسجد الملائكة كلهم أجمعون و قوله: (سَرَّيْهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ) [۵۳/۴۱] گوید: از این آیات نموده می شود که انسان غایت و هدف آفرینش است و ثمره وجود افلاک و ارکان است و از بهشت بدین جهت هبوط کرد که در تمام مراتب و طبقات سیر کرده مجدداً قوس صعود را طی کند و بالآخره به عالم ملکوت صعود کند. فظهر و تبین من هذه الايات والحجج البينات إن الإنسان غاية جميع الأكوان و ثمرة وجود الأفلاك و الأركان، و ظاهر إن ابتداء هبوطه من العالم الأعلى و الجنة التي فيها آدم و زوجته، فهبط منها ماراً على جميع الطبقات لقوله: (اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعاً) [۳۸/۲] فإذا نزل بساحته منسلخاً عن الفطرة كثيراً و قيل لهم: (اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَ مَتَاعٌ إِلَى حِينٍ) [۲۴/۷].

و معلوم عند أرباب الحكمة و العرفان إن آخر منازل كل متحرك سلك بحسب الجبله هو أول موطنه، فالإنسان حيث نزل من عالم الجنة الإلهية فلا بد من (ظ: فی) عروجه بحسب المنزلة

الحقیقیة النوعية أن يصعد إليها، و الصعود إلى أعلى المراتب یمتنع إلا بعد المرور على كل درجة درجة یكون بينها و بین ابتداء الرجوع.

فصعود الإنسان بحسب كماله النوعي او الشخصي إلى طبقات ملکوت السموات ممماً لا بد من وقوعه في السير الرجوعي إلى ربّه كما قال تعالى (وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُتَوَقِّينَ) [۷۵/۶] وَ رَبَّ شَخْصِ إِنْسَانِي وَصَل إلى بعض الطبقات و وَقَف هنالك إلى أن يشاء الله، قال تعالى: (وَ لِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِمَّا عَمِلُوا) [۱۳۲/۶].

ملاصدرا درباره انسان در دایره صعود به ملکوت اعلی از قول حضرت علی بن ابوطالب (ع) استشهاد آورده است که در یکی از خطبه های خود اشاره به رجوع و سیر انسان به مبدأ اعلی سخن گفته اند.^۱

[الإنسان في دائرة النزول و الصعود]

إن في كلام سيد الأولياء و خليفة الأنبياء، أمير المؤمنين و أخى خاتم النبیین - سلام الله عليهم و عليه و أخيه و أولاده أجمعين - ما يؤكد ماقررناه، و ينور ماصورناه، حيث قال عليه السلام في بعض خطبه مشيراً إلى الاكوان المتجددة في سلسلة العود، الراجعة إلى مبدءها الاعلى من المنزلة السفلى:

«ثم أنشأ سبحانه فتق الأجواء و شق الأرجاء و سكناك الهواء، فأجرى ماء...»

ملاصدرا گوید: انسان کامل در قوس نزول در هر مرتبه ای که عبور کرد باید متلبس به لباس همان مرتبه شود و در مرتبه بالاتر متلبس به لباس آن مرتبه شود و لباس مرتبه پایین را به در

آورد و امانات را به اهلش ادا کند.^۱

و ظهر منه إن الإنسان الكامل بكل مرتبه مرّعليها عند نزوله من عالم الوحدة لا بدّ و أن يتلبّس بها و يتصوّر بصورة تلك المرتبة عند صعوده إلى ذلك العالم، ثمّ يخلع عنه لباسها فيرد الودائع و يؤدّي الأمانات إلى أهلها إن كان هو من أهل النهاية والكمال الأتمّ.

إنّ الإنسان الكامل مظهر جمعيّة الكلّ، وجوده بحسب الكون الزماني كصورة آدمي مستلقی رجليه إلى جانب الماضي منذ أو ان خلق آدم (ع)، و رأسه إلى جانب المستقبل في أو ان بعث الخاتم عليه و آله السلام؛ فكان الإنسان منذ خلق الله أول آدمي إلى خلق محمد (ص) كان متدرّجاً في الاستكمال و تصفية الأحوال حتّى بلغ إلى غاية الفطرة و مخّ رأس الآدميّة و أمّ دماغ الإنسانيّة بوجود محمد (ص) - هذا بحسب الزمان و هو سبعة آلاف سنة.

و أمّا بحسب المكان؛ فالإنسان الكامل كشخص قائم عند الله ثابت في الأرض قدماء، خارج عن أكناف السماوات عنقه، بالغ إلى حد العرش العظيم عظام رأسه كما وصف أميرالمؤمنين، سيّد الموحدين (ع) قبيلة من الملائكة بقوله: «و منهم الثابتة في الأرضين السفلى أقدامهم، والمارقة من السماء العليا أعناقهم، والخارجة...»

انسان نفسی - یکی از مسائل مورد بحث صدرا در معاد جسمانی و مثبت و عقوبت و حساب و میزان و نشر صحف و غیره وجود انسان نفسی و عقلی است.

صدرا قول به وجود انسان نفسی و عقلی را منسوب به معلم اول می داند میرداماد که استاد صدرا بوده است نیز این مسأله را مورد بحث

قرار داده و نظر معلم اول را تأیید کرده است.

خلاصه کلام آن که در باطن انسان مخلوق از عناصر و ارکان که انسان حسی طبیعی است. انسانی نفسی و حیوانی است برزخی با جمیع اعضا و حواس و قوا که در این دنیا در وجود هر انسانی موجود است و حیات آن به مانند حیات این بدن نیست که عرضی بوده و از خارج وارد بر آن شده باشد بلکه او را حیات ذاتی است.^۲

انسان نفسی جوهر متوسط میان انسان عقلی و انسان طبیعی است و آنچه در انسان حسی است بر نحو اعلی و اشرف در انسان نفسی می باشد و آنچه در انسان نفسی است بر نحو اعلی و اشرف در انسان عقلی می باشد و قوای قائم به بدن و اعضای انسان طبیعی ظلال نفوس مدبره اند که انسان نفسی اخروی است و آن انسان نفسی برزخی ظلال انسان عقلی است و در نتیجه انسان طبیعی ظلال ظلال ما فی العقل و قشر و غلاف انسان محشور در آخرت است. صدرا بدین طریق پایه چگونگی حشر اجساد را گذارده است. ← معاد

و بالجمله ملاصدرا گوید: در باطن و لایه لای جلد و قشر جسمانی هر انسانی حیوانی است انسان صفت که خود با جمیع اعضا و قوا و حواس ظاهری و باطنی، انسانی است کامل (که این انسان جسمانی لحمانی مرکب از گوشت و پوست و استخوان و سایر اعضا و جوارح صورتی است نمایانگر آن انسان و به منزله قشر و غلافی است برای آن) و آن انسان اینک موجود است و او با موت و فنا ی بدن عنصر

۱- تفسیر ملاصدرا، ص ۲۸۷.

۲- اسفار، ج ۲، صص ۴۸-۴۹.

لحمی انسان صوری، در معرض موت و فنا قرار نمی‌گیرد، بلکه او همان انسانی است که در روز قیامت محشور می‌گردد و او است که محاسبه می‌شود و مورد ثواب و عقاب قرار می‌گیرد و حیات او مانند حیات این بدن، امری عرضی و وارد از خارج نیست بلکه حیات او مانند حیات نفس، ذاتی و فطری او است و او حیوانی است متوسط بین حیوان عقلی و حیوان حسی که در عالم آخرت بر طبق صور اعمال و نیات خود محشور می‌گردد و معنای تناسخی که در مذهب پیشینیان از حکمای عظام مانند افلاطون و سقراط و فیثاغورس و جمعی دیگر از اساطین حکمت و همچنین در شرایع حقه وارد شده است بر همین انسان باطنی و ظهور وی در آخرت و حشر وی به صورت انسان دنیوی تأویل و توجیه می‌گردد (و گفته می‌شود که مقصود ایشان از تناسخ این است که این انسان باطنی در عالم آخرت با همان نفسی که متعلق به بدن صوری دنیوی بوده است، محشور خواهد شد. زیرا این خود نوعی است از تناسخ به معنای انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر).^۱

انفعال - مقوله انفعال یا «ان یفعل» یکی از مقولات نه گانه عرضی است و آن عبارت از اثری است که از فاعل در متفعل حاصل می‌شود و در تعریف آن گفته‌اند «هو کون الجوهر بحیث یتأثر عن غیره تأثیراً غیر قارالذات مادام کونه کذا لک» که تأثر جسم را از غیرش به نحو تأثر غیر قارالذات و مدام انفعال گویند در مقابل فعل که در تعریف آن گویند «هو کون الجوهر بحیث یحصل منه اثر فی غیره غیرالذات مادام السلوک فی هذا التأثير التجددی» که عبارت از تأثیر تجدیدی در غیر باشد مانند تسخین و تسخن

که تسخین فعل است و تسخن انفعال و بالعکس انفعال به معنی قبول اثر و متأثریت امری است از امری دیگر مانند تأثر آب از آتش و فعل تأثیر چیزی است در چیزی دیگر مانند تأثیر آتش در آب.

آنچه در تعریف صدرا مورد توجه است تأثیر تجدیدی و «کون الجوهر» است.

در شواهد آرد: ان یفعل عبارت است از تأثیر تدریجی (مانند تأثیر حرارت در آب مجاور با آتش) و ان ینفعل عبارت است از تأثر تدریجی (مانند تأثر آب از آتش مجاور).

متی عبارت است از نسبت حرکت یا متحرک به زمان (به منظور تعیین مقدار حرکت و تعیین مقدار کندی و یا سرعت آن مانند نسبت حرکت انتقالی زمین به دور آفتاب به زمان معینی و یا نسبت آمدن زید از مسافرت به ساعت معینی) و باید دانست که وقوع حرکت در سه مقوله اخیر (یعنی مقوله ان یفعل و مقوله ان ینفعل و متی) ممکن نیست زیرا وقوع حرکت در این سه مقوله، مستلزم وقوع امر تدریجی الوجود در امر دفعی الوجود است (یعنی مستلزم این است که امر تدریجی الوجود مانند این سرمقوله داخلی در امر دفعی الوجود و از جنس او گردد) زیرا معنی حرکت در مقوله این است که برای متحرک، در هر آنی از آنات حرکت فردی از جنس مقوله به وجود آید مغایر با فرد دیگری (و این چنین مقوله‌ای باید امری ثابت الوجود و قارالذات باشد تا تحقق و حصول آن امر در آن ممکن باشد ولی این سه مقوله امری تدریجی

۱- امفاد، ج ۹، صص ۹۷-۹۹ و رسائل، ملاصدرا، ص ۳۴۹ و رساله عرشیه، ص ۱۳۸.

الوقوع اند وقوع آن‌ها در آن ممکن نیست پس اگر در این سه مقوله حرکت باشد لازم می‌آید که امر تدریجی الوجود در زمره امر دفعی الوجود قرار گیرد و تبدیل به آن گردد.^۱

انقطاع نبوت - ملاصدرا بحثی را تحت عنوان انقطاع نبوت و رسالت از روی زمین عنوان کرده است البته این مسأله در حاشیه خاتمیت نبوت به حضرت رسول اکرم پیامبر اسلام مطرح شده است. بر این اساس که فیض حق هیچ‌گاه قطع نمی‌شود و شهاب‌الدین سهروردی گوید زمانی که فیض حق از بندگان بریده شود روزگار بدبختی انسان‌ها است به همین دلیل است که اولیاء الله و علمای راسخین در علم ورثه انبیا قلمداد شده‌اند، عالمان و ائمه معصومین در مذهب شیعه ادامه‌دهنده راه پیامبر خاتم‌اند و وارث علوم او.

ملاصدرا گوید اگر منظور از وحی تعلیم خداوند است بندگان خود را هیچ‌گاه این نوع وحی منقطع نمی‌شود و تنها وحی خاص به رسول الله منقطع می‌شود. ملاصدرا گوید حکم مبشرات و حکم ائمه معصومین و سپس مجتهدان، به حال خود باقی است و فی الجمله ملاصدرا قرآن، روایات و علما را جانشین پیامبر می‌داند.

فی ان انقطاع النبوة والرسالة عن وجه الارض بای وجه کان.

اعلم: ان الوحی اذا ارید به تعلیم الله عباده فهو لا ينقطع ابداً، و انما انقطع الوحی الخاص بالرسول و النبی من نزول الملك على اذنه و قلبه، و لهذا قال خاتم الرسل صلى الله عليه و آله: فلا نبی بعدی، ثم ابقى حکم المبشرات و حکم الائمة المعصومین من الخطاء عليهم السلام، و

ازال عنهم الاسم، و ابقى الحكم للمجتهدین بما ادى اليه اجتهادهم، و امر من لا علم له بالحكم الالهی ان یسئل اهل الذکر الحکیم، كما قال: فاسئلوا اهل الذکر ان کتم لا تعلمون. فیفوتونه بعد ما ادى اجتهادهم، و ان اختلفوا بعد الاتفاق فی الاصول الایمانیة كما اختلفت الشرايع مع اتفاقها فیما یتعلق بذات الله و صفاته و الیوم الاخر. فالنبوة و الرسالة من حیث ماهیتها ما انقطعت.

فللاولیاء الکاملین فیها مشرب عظیم، ولا سیمما و قدورد انه صلى الله عليه و آله قال: «من حفظ القرآن فقد ادرجت النبوة بین جنبيه» و روی انه صلى الله عليه و آله قال: ان الله عباداً لیسوا بانبیاء یغبطهم النبوة، و هذا الحدیث مما رواه المتعبرون من المحدثین فی طریقنا و طریق غیرنا، و انه صلى الله عليه و آله قال: فی امتی محدثین مکلمین، و قد مر فی حدیث جعفر الصادق علیه السلام ان معنی المحدث ماهو، فالنبوة للنبی صلى الله عليه و آله، شهادة، و للولی غیب، هذا فرقان بین النبی و الولی فی اعلام الله، و الفرق الاخر ان الولی تابع له فی جمیع ما یأمره و ینهاه، و الفرق الاخر نحجیر اسم النبی صلى الله عليه و آله و الرسول علیه، فلا ینقال علیه هذان الاسمان، انما یقال: ولی و وارث، و هما اسمان الهیان، والله ولی الذین امنوا، والله خیر الوارثین، و الولی لا یأخذ النبوة الابعدان یرثها الله منه، ثم یلقیها الولی لیکون ذلک اعلى و اتم فی حقه، و بعض الانبیاء، اخذوها وراثه عن النبی بوجهین کاهل بیته من الائمة الطاهرین علیه و علیهم السلام، ثم علماء الرسوم کانوا یأخذونها

۱- شواهد، ص ۴۰ و اسفار، ج ۴، ص ۳ و ج ۶، ص ۱۲۶ و ج ۳، صص ۱۷۷، ۱۸۸.

خلفاً عن سلف الى يوم القيامة، فيبعد السند، واما الاولياء فيأخذونها عن الله، من كونه ورثها و جاد بها، فهم اتباع الرسل بمثل هذا السند العالي المحفوظ، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيل من حكيم حميد، هذا خلاصة ما افاده بعض العرفاء قدس سرهم، فاحتفظ به، فانه من لياب المعرفة، صدر عن معدن المكاشفة المعنوية، قال ابو يزيد: اخذتم علمكم ميتاً عن ميت، و اخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت.

قال سبحانه لنبيه في هذا المقام، لما ذكر الانبياء في سورة الانعام: اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده، و كانوا قد ماتوا و ورثهم الله و هو خير الوارثين، ثم جاد على النبي بذلك الهدى الذي هديهم به، فهكذا بعينه علوم الاولياء التي اخذوها عن باطن النبي صلى الله عليه و آله، ابقاء من الله لها في صدورهم، ثم الملائكة ايضاً رسل الله الى عباد، و لم ينقطع رسالتهم، و هم الملائكة المبلغون من الله دون غيرهم، و كل روح لا يعطى رسالة فهو روح، ولا يقال له ملك، لانه مشتق من اللوكة و هي الرسالة، و من علمه الله بنطق الحيوانات و تسبيح النبات و الجماد، و علم صلوة كل واحد من الموجودات و تسبيحهم، يعلم ان النبوة سارية في كل موجود، لكنه لا يطلق اسم النبي و الرسول الا على الرسول و ضرب من الملائكة، و الدليل على ان هذه النبوة سارية في الحيوان قوله تعالى: و اوحى ربك الى النحل ان اتخذي من الجبال بيوتا الاية.^۱

انقلاب - انقلاب یعنی تحول حالت و صورت و جهت بالاین چیزی را پایین قرار دادن و بالعکس و روگردانیدن از جهتی را نیز انقلاب از آن جهت گویند و به معنی زیر و زبر کردن چیزی چنانکه گویند (قلب الارض

للزراعة» یعنی زمین را جهت زراعت زیر و زبر کرد به واسطه شیار و «تقلب» یعنی تحول و «قلب» جسم صنوبریه شکل را گویند.

تحول هر یک از عناصر و تبدیل صورت آن‌ها را به صورتی نوعیه دیگر انقلاب گویند و نیز کون و فساد نامند.

صدرا گوید انقلاب صورت به صورتی دیگر به طور تدریج انجام می‌گردد نه به طور دفعی و بالجملة انقلاب صورت نوعیه به واسطه حرکت جوهریه که در هیولای اجسام است به نحو ممتد و به تدریج محقق می‌شود و اگر حرکت جوهریه نمی‌بود حصول انقلاب محال بود زیرا محال است که به طور دفعی مثلاً آب تبدیل به هوا شود بلکه این امر با حفظ وحدت شخصیه ماده مخصوص و مشخص به طور تدریج انجام می‌گردد و چنین نیست که مثلاً آب در آنی آب باشد و به طور دفعی در آن دوم منقلب به هوا شود که در نتیجه لازم آید وجود آنات متتالیه منفصل از یکدیگر و لازم آید که مثلاً آب در آن فاصل میان آن دو آن عاری از صورت باشد.

بنابراین کون و فساد به معنی متداول مورد قبول صدرا نیست و تمام انقلابات و خلع و لبس‌ها را به واسطه نوعی از استحاله نه استحاله به معنی حرکت در کیف بلکه به معنی حرکت در جوهر می‌داند و اگر خوب دقت شود معلوم می‌شود که فرضیه او بر مبنای استحالات جوهری است نه کیفی.^۲

۱- مفاتیح الغیب، صص ۴۲-۴۳.

۲- اسفار، ج ۸، ص ۳۶۸ و مبدأ و معاد، ص ۱۶۵.

اول الاوائل - مراد ذات حق است.^۱

اول ماصدر - نخستین صادر در نظام

آفرینش - در روایات آمده است: اول ماصدر یا نخستین صادر از ذات حق تعالی عقل است.

فلاسفه گفته‌اند از واحد صادر نشود مگر واحد و از واحد من جمیع جهات صادر نشود مگر واحد من جمیع جهات و گفته‌اند موجود بسیطی که مطلقاً در آن ترکیب وجود ندارد نتواند علت برای دو امر باشد به‌طور معیت بالطبع خلاصه کلام در این مورد این است که ثابت شده است که ذات حق تعالی که مبدأ و مصدر کاینات است واجب بالذات و واحد به وحدت حقه حقیقی است که به هیچ وجه ترکیبی در آن راه ندارد نه خارجی و نه ذهنی و نه عقلی و نه حسی، ذاتی که بسیط من جمیع جهات است چگسونه منشأ صدور جهان متکثرات است در حالی که قاعده کلیه است که «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» و می‌دانیم که جهان خلق متکثر است و همه مستند به ذات خداوند است ایراد دیگر این که بین علت و معلول کاملاً باید سنخیت باشد و ذات حق تعالی مجرد کامل التجرید است و بنابراین چگسونه علت خلق موجودات مادی شده است و بالجمله چگسونه می‌توان طبیعت و ماده را مستند به ذات مجرد کرد.^۲

برای حل این معضل فلاسفه راه‌هایی را عرضه کرده‌اند. و گفته‌اند نخستین امری که از ذات حق صادر شد عقل بود و عقل چون مجرد است و تکثر حقیقی در آن راه ندارد می‌تواند از واحد صادر شود و عقل دو جنبه قهری دارد یکی این که معلول اول است و مستند به ذات حق است و یکی توجه و استناد به ذات خودش از

جهت نسبت به ذات حق اشرف است و عقل دوم صادر شد و از جهت توجهش به ذات خود نسبت به ذاتش نفس اول و بالأخره فلک اول با نفس فلکی بوجود آمد و بدین ترتیب تکثر در خلقت بوجود آمده.

ملاصدرا در شواهد الربوبیه آرد:

اشراق سوم: در بیان این که نخستین فیض حق و صادر اول، امری است وحدانی و عاری از کثرت و تعدد. (هرچند به عقیده ما صادر اول یعنی نخستین اثری که از ناحیه ذات مقدس واجب‌الوجود جلوه گر می‌شود همان وجود منبسط است که تجلی اول ذات و ساری در کلیه موجودات است و) خدای متعال در آیه شریفه «و ما امرنا الا واحداً» (امر ما جز یگانه نیست - سورة قمر آیه ۵۰) بدین نکته بدیع (نیز) اشاره فرموده و می‌گوید نیست امر ما یعنی فرمان صدور عالم، به جز یکی (ولی مشهور مابین حکما این است که صادر اول، عقل است) زیرا آنچه که نخستین بار از ناحیه واجب‌الوجود موجود می‌گردد باید عقل باشد زیرا قبل از این گفته شد که واجب‌الوجود، واحد حقیقی است پس واجب و لازم است که فیض نخستین و اولین موجود صادر از وی، موجود واحدی باشد که هم در اصل وجود و هم در مقام فعل و تأثیر، مجرد از ماده باشد و بنابراین، صادر اول چیزی جز عقل نخواهد بود. زیرا جسم به علت (ترکیب از هیولی و صورت) فاقد وحدت است و هیولی (به علت بالقوه بودن) فاقد تأثیر است و عرض (به علت احتیاج به موضوع) و صورت

۱- اسفار، ج ۱، صص ۱۹۱، ۱۹۲ و ج ۵، ص ۲۳۶.

۲- همان، ج ۲، سفر ۳، صص ۲۰۳، ۲۰۷.

(به علت احتیاج به ماده) فاقد استقلال در وجوداند و نفس (به علت احتیاج به بدن و آلات و قوای بدنی) فاقد استقلال در تأثیر است.

اشراق چهارم: در بیان کیفیت وساطت صادر اول در ایجاد سایر موجودات.

اگر از هر عقلی، عقلی دیگر صادر گردد (و سلسله صدور عقول همواره ادامه یابد) هیچگاه نوبت ایجاد به اجسام نمی‌رسد و اگر از واحد حقیقی یعنی ذات واجب‌الوجود موجودی جز او بالذات (و بدون واسطه موجود واحدی مانند عقل که در صفت وحدت مناسبتی با او داشته باشد) صادر گردد هر آینه در ذات او کثرتی بالذات و واقعی وجود خواهد داشت (زیرا صدور کثیر از واحد بالذات محال است).

پس در تحقیق این مسأله براساس یک نهج عرشی می‌گوییم برای صادر اول از جهت این که او موجودی است صادر از ذات واجب‌الوجود، وحدتی است بالذات و نیز از برای او از جهت داشتن ماهیت و عروض محدودیت ناشی از قصور ذات و مرتبه وجودی او از ذات و مرتبه وجودیه واجب‌الوجود، نه ناشی از ناحیه جعل و تأثیر فاعل،^۱ کثرتی است بالعرض.

(و چون صادر اول، هم ذات خویش را تعقل می‌کند و هم شاهد و ناظر وجود و وجوب و کمال حضرت معبود مطلق و عاشق جلال و جمال او است و هم دارای ماهیت و امکان ذاتی است) لذا از جهت وجود ذات او که همواره او را تعقل می‌کند موجودی (به نام نفس کلی) از وی صادر می‌گردد و از جهت مشاهده حضرت معبود و وجوب وجود و قدرت او و عشق به جمال و کمال او، موجود دیگری (به نام عقل ثانی) صادر می‌گردد و از جهت ماهیت و امکان

ذاتی و فقر و احتیاج وی به ذات علت، موجود دیگری (به نام جسم) صادر می‌گردد و هر معلول اشرفی، به علت اشرفی نسبت داده می‌شود و سپس به همین ترتیب در علل و اسباب (که در سلسله طولیه وجود و قوس نزول قرار گرفته‌اند، به نسبت قرب و بعد آن‌ها از مبدأ کل) تکثری (نظیر تکثر در ذات عقل اول) پدید می‌گردد و بدین جهت، کثرت و تعدد در معلولات و مسببات حاصل می‌شود (تا آن‌گاه که سلسله علل و معلولات و اسباب و مسببات به هیولی که آخرین معلول و نازل‌ترین موجود نسبت به مبدأ کل است منتهی گردد) و باید دانست که (بسیار این که صدور موجودات از واجب‌الوجود به ترتیب علی و معلولی و با واسطه بوده است، مع ذلک) همگی معلول و مخلوق اویند و همگی بالذات و به طور حقیقت، منسوب به اویند (چنان‌که گفته‌اند «لا مؤثر فی الوجود الا الله») و ضمناً هم فرق مابین فعل واجب‌الوجود و اثر واجب‌الوجود بر تو معلوم و آشکار شد. پس فعل او وجود مطلق و ایجاد مطلق است و اثر او ماهیثاند که لوازم وجودات‌اند.

اولویت ذاتی - اصطلاح اولویت ذاتی در باب مسأله حدوث و خروج ممکنات از حالت تساوی الطرفین به دار وجود یا عدم به کار برده شده است بر این اساس که علت خروج ممکن از امکان بوجود یا عدم و مرجع طرف وجود یا عدم چیست پاره‌ای گفته‌اند به علت اولویت ذاتی است یعنی آن موجب وجود عالم، اولویت ذاتی

يعرف منه أولاً إن كونه دليلاً على هذا المطلب ولا كونه دليلاً عليه لا يجتمعان فيه إذ لو جاز ذلك و احتمال لم يكن إقامة الدلالة على استحالة ذلك الاجتماع مانعاً من استحالة ذلك الاجتماع، و مع هذا الاحتمال أي كون الدليل كما دل على امتناع اجتماعهما كذلك لم يدل على ذلك الامتناع لم يكن الدليل دليلاً و لم يحصل المطلوب، و إذا كانت دلالة الدليل على هذه القضية موقوفة على ثبوتها فلو بينا ثبوتها بقضية أخرى لزم ثبوت الشيء بنفسه؛ فثبت إن إقامة الدليل على ثبوت هذه القضية غير ممكن.^۳

اولیاء الله - اولیاء الله، بندگان خداوند. از اصطلاحات مأخوذ از آیات قرآن مجید است که بارها اصطلاح اولیاء الله در قرآن آمده است.

ملاصدرا گوید از جمله علامات اولیاء الله و لطاف اسرار آنها که موجب امتیاز آنها است معرفت آنها می باشد به حقیقت ملائکه و چگونگی الهام آنها و از جمله علوم و معارف آنها شناخت شیطان و حقیقت آن و جنود و لشکریان ابلیس است.^۴

و اعلم ان من علامات اولیاء الله و لطائف اسرارهم التي بهما يحتازون عن غيرهم، معرفتهم بحقيقة الملائكة و كيفية الهامها، و من دقيق معرفتهم و لطيف علومهم معرفة حقيقة الشياطين و جنود ابليس اجمعين، و كيفية و سواسهم و مسهم كما ذكر الله تعالى بقوله: ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم

است که وجود را بر عدم رجحان داده است.^۱
اولیات - تصدیقات و تصورات بدیهی و قضایای ضروری را اولیات می نامند از آن جهت که حصول آنها نیازی به اکتساب و فکر و تأمل ندارد و آنها را نمی توان به واسطه حد و برهان به دست آورد و کسب کرد.

و نیز قابل تعریف و تحدید نمی باشند و تمام مسائل و قضایا بازگشت به آنها می نمایند مانند اصل «هویت» و اصل «مساوات» و اصل امتناع اجتماع «ضدین» و امتناع اجتماع و ارتفاع «نقیضین» و غیره که مستند اکثر براهین می باشند.^۲

فی الاولیات و نسبتها الى الثواني والذب عن اول الاوائل.

اعلم أنه لا يجوز تحصيل الأوليات بالاكتساب من حد أو برهان، أما في باب التصورات فكيف مفهوم الوجود العام و السئية والحصول و أمثالها فلا يمكن حصولها بالتعريف الحدّي أو الرسمي إذ لا جزء لها و لا شيء أعرف منها. و أما في باب التصديقات فكقولنا النفي والاثبات لا يجتمعان في شيء ولا يخلو عنهما شيء فلا يمكن إقامة البرهان عليها و إلا لزوم الدور لأن الذي يجعل دليلاً على شيء آخر فهو الذي يدّل بانتفائه أو ثبوته على انتفاء شيء آخر أو ثبوته و اذا جاز خلواً يشئ عن الثبوت و الانتفاء لم يحصل الأ من في ذلك الدليل أن يخلو عن الطرفين، و إذا جاز خلوه عن النفي والاثبات لا يبقى له دلالة على ذلك المدلول فإذا ما دُلّ على ثبوت هذه القضية لا يدل عليها إلا بعد ثبوت هذه القضية، و ما كان كذلك لا يمكن اثباته إلا بالمنهج الدوري و هو ممتنع. و بعبارة أخرى كل دليل يدلّ على أنهما لا يجتمعان في شيء فلا بدّ أن

۱- اسفار، ج ۱، سفر ۱، صص ۲۰۱-۲۰۳.

۲- مفاتيح الغيب، ص ۱۴۰ و اسفار، ج ۳، سفر ۱، ص ۴۴۳.

۳- اسفار، ج ۳، ص ۴۴۳.

۴- مفاتيح الغيب، صص ۱۹۳-۱۹۴.

مبصرون، و اخوانهم یمدونهم فی الغی ثم لایقصرون.

حکایة فی هذا الباب حکاها ولی من اولیاء الله عن نفسه، فی کیفیة معرفة مکائد الشیطان و محاربتة معه، و مخالفتة جنود ابلیس اجمعین.

اهل بدایات - در برابر اهل نهایات.^۱

اهل کشف و شهود - «کشف و شهود

اهل کلام - یعنی متکلمان و گروهی که مسائل شرعی را از طرق عقلی بررسی می کنند اهل جدل و مناظره کسانی که در طول تاریخ تمدن و فرهنگ اسلامی، اصول و فروع مذهب اسلام را از دیدگاه عقلی مورد بررسی قرار دادند که در این رهگذر دو فرقه اصلی معتزلی و اشعری و ده ها فرقه های دیگر منشعب از این دو فرقه اصلی به وجود آمدند.

ملاصدرا در موارد مختلف از کتاب اسفار به آرا و عقاید اهل کلام سخت حمله کرده است و آن ها را خارج از اصول می داند و می گوید: آنان نمی دانند که اسرار شریعت الهی را از راه مباحث کلامی نتوان دریافت و بلکه شناخت اسرار شریعت منحصر در دو راه است یا سبیل ابرار است و از راه عبادت و ادامه مراسم عدالت و ازالة وسواس عادت و یا سبیل مقربین است که آن هم از ریاضت های عملی است.^۲

این - یکی از مقولات نه گانه عرضی مقوله این است و آن عبارت از بودن چیزی است حاصل در مکان.

صدرا گوید: مراد از «کون الشیء فی المكان» که در تعریف این گویند نفس نسبت آن به مکان نیست والا نوعی از مقوله مضاف خواهد بود بلکه مراد امری و هیأتی است که اضافه به مکان

عارض او می شود. «این» بر دو معنی است یکی این به معنی حقیقی و آن «کون الشیء فی المكان الخاص» است که عبارت از کون شیء است در مکان مخصوص به آن که گنجایش غیر آن را نداشته باشد مانند «کون الماء فی الکوز» و دیگری غیر حقیقی و آن مثل بودن انسان است در خانه که خانه گنجایش او و غیر او را دارد و او شاغل تمام خانه نیست. صدرا تقسیمات دیگری برای مقوله «این» کرده است. «مکان»^۳

۱- تفسیر ملاصدرا - آیه الکرسی، ص ۳۲۲.

۲- اسفار، صص ۳۶۱-۳۶۲.

۳- همان، سفر ۲، صص ۲۱۴-۲۱۵.



باء بسم الله - درباره بای بسم الله الرحمن الرحيم اهل ذوق و عارفان سخن ها گفته اند. ملاصدرا گوید: حضرت امیرالمؤمنین فرموده اند همه قرآن در بای بسم الله است و من نقطه زیر بای بسم الله می باشم. ملاصدرا در مقام بیان و توجیه آن گوید: موقعی که ما می گوییم «الله ما فی السموات و ما فی الارض» آنچه در آسمان ها و زمین است همه جمع کردیم در یک کلمه «الله» و اگر در مقام تفصیل برآییم و همه آن چه در آسمان ها و زمین است تحریر کنیم نیاز به هزاران جلد کتاب دارد.^۱

ملاصدرا گوید اگر احیاناً اتفاق افتد که کسی از این وجود مجازی خارج شود و ملحق شود به وجود حقیقی یقینی عقلی و به دایره ملکوت روحانی پیوندد و معنی «والله بكل شیء محیط» را مشاهده کند و ذات خود را محاط به آن بیند و مقهور به آن، در این صورت وجود خود را در نقطه تحت بایبند و این بار را هم همان با بسم الله داند در آن گاه است که عظمت الله بر او تجلی کرده است...

باطل - کلمه باطل در مواردی چند به کار برده شده و معانی متعدد و مختلفی از آن اراده شده است از این قرار: الف - هر امری که نادرست باشد. ب - هر امری که مورد توجه و

اعتنا نباشد. ج - هر امری که بی معنی و لغو باشد. چنان که حق را نیز معانی متعدد است یکی وجود در اعیان است که حقیقت هر چیزی نحوه وجود آن است در اعیان و دیگر وجود دائم و سه دیگر وجود واجب لذاته است و گاه قول و یا عقیده مطابق با واقع اراده می شود چنان که گفته می شود این گفتار حق است و این اعتقاد درست است و بالجمله باطل در تمام موارد استعمال مقابل حق است.

هر فعلی که مطابق و موافق با غایت مناسب با آن نباشد یعنی مناسب با غایت «مالاجله الحركة» نباشد باطل است و بالأخره هرگاه غایت مناسب با مبادی فعل محقق نشود آن فعل باطل است.^۲

بحواله یولی - این اصطلاح از قرآن مجید (لوان ما فی الارض من شجرة اقلام والبحر یمده من بعده سبعة ابحر. ما نقدت کلمات الله) اقتباس شده است «بحر» تأویل به هیولای عنصری شده است که در عین حال مداد است برای نوشتن یعنی خلق کلمات الله یعنی موجودات با تمام

۱- مفاتیح الغیب، صص ۲۱-۲۲.

۲- اسفار، ج ۲، صص ۲۵۰-۲۵۲.

مراتب آن‌ها.^۱

بدایت زمان - یکی از مباحث فلسفی کلامی این است که آیا زمان را طرفی هست یا نه محققان فلاسفه گفته‌اند که برای مطلق زمان نه بدایت هست و نه نهایت و از این‌رو است که ارسطو گفته است هر کس که قایل به حدوث عالم است، قایل به قدم آن است (یعنی چون زمان را بدایت و نهایت نیست قول به حدوث و قول به قدم چندان تفاوتی ندارد) بدون این‌که خود بداند و معلوم شد که زمان از لوازم حرکت است و حرکت به نزد ما از لوازم طبیعت است و طبیعت قائم به ماده و جسم است پس جسم و ماده دائماً در حرکت و سیلان است.

عده‌ای از اهل نظر گفته‌اند زمان را بدایت است و دلایلی هم بر اثبات نظر خود آورده‌اند که ملاصدرا دلایل آنان را ذکر و نقض کرده است.^۲

بدعت - هر امر جدیدی را که مسبوق به سابقه نباشد بدعت گویند و بدیع خلق غیر مسبوق به نمونه را گویند و در فلسفه هر موجودی که مسبوق به ماده و مده نباشد بدیع خوانند. مأخوذ از قرآن مجید: بدیع السموات والارض. - ابداع و خلق و اختراع.

بدن - ملاصدرا در تعریف بدن گوید: جوهر اُسْطَقِیسی مرکب از عناصر متنازع متعارض به سوی انفکاک بالطبع است و آنچه آن را مجبور بر امتزاج و حصول مزاج کرده است قوه‌ای است خارج از آن و غیر از آن.^۳

البدیهه - شناخت حاصل برای نفس است در نخستین فطرت از نوع معارف عامی که همه مردم در ادراک و شناخت آن مشترک‌اند، دریافت‌های اولیه، بدون فکر و تأمل، شناخت‌های سطحی و بالجمله بدیهیات معارفی

می‌باشند که حصول آن‌ها نیاز به برهان و تفکر زیاد ندارد.^۴ و از طریق یافته‌های ظاهری بدون برهان و حد وسط حاصل می‌شود. بدیهیات یا از نوع تصورات‌اند و یا از نوع تصدیقات در مقابل کسبیات و نظریات است.

برهان - طریقه استدلال، اقامه دلیل از طریق ترتیب قیاسات منطقی و یا طرق دیگر، مطلق استدلال در مقام اثبات امری.

برهان اسد و اخصر - یکی از براهین ابطال تسلسل در وجود است و گویند اساس این برهان را فارابی بنا نهاده است. مفاد آن این است که هر واحدی از آحاد سلسله مترتبه موجود بالفعل بی نهایت مانند یک واحد دیگر خواهد بود و به عبارت دیگر تمام سلسله غیرمتناهی در این حکم که هیچ یک از آحاد آن سلسله موجود نخواهد شد مگر آن‌که واحدی دیگر قبل از آن موجود باشد مساوی و مشترکند، پس مجموع آن‌ها هم موجود نمی‌شوند مگر آن‌که واحدی دیگر قبل از وجود آن‌ها موجود باشد و آن علت محضه است و تسلسل منقطع می‌شود.^۵

برهان ان - برهان «ان» روشی است که برعکس برهان لمی پژوهنده از طریق معلول کشف علت می‌کند و به عبارت دیگر از وجود معلول پی به وجود علت می‌برد و از آن جهت می‌توان آن را برهان اکتشافی نامید این روش و طریقه استدلال در فلسفه صدرالدین زیادتر از روش دیگر معمول است.

۱- اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۲۲۱.

۲- همان، ج ۳، سفر ۱، صص ۱۴۸، ۱۵۲.

۳- همان، ج ۱، سفر ۴، صص ۲۹-۳۹.

۴- منافع النیب، ص ۱۴۰.

۵- اسفار، ج ۲، سفر ۱، ص ۱۲۶.

برهان ترتب - یکی از براهین ابطال تسلسل می باشد و بیان آن از این قرار است.

سلسله غیرمتناهی مفروض از علل و معلول برحسب اقتضای ترتب بایستی به نحوی باشد که هرگاه هر یک از احاد آن سلسله متفی گردد مراتب بعدی آن نیز خود به خود متفی گردد زیرا هر مرتبه ای از مراتب بعد مترتب بر مرتبه قبل است والا ترتیبی در کار نخواهد بود این حکم در تمام مراتب سلسله جاری است و بنابراین به حکم عقلی کلی می توان گفت که تمام مراتب سلسله باید طوری باشد که هر مرتبه ای از مراتب قبل علت وجودی مرتبه بعد خود باشد و با انتقای آن مراتب بعدی نیز متفی شوند و بنابراین ناچار باید مبدئی باشد که با فرض انتقای آن تمام سلسله متفی شود و با فرض وجود سلسله (یعنی فرض این است که سلسله موجود است) آن مبدأ ناچار باید طوری باشد که قبل از آن مرتبه و یا واحدی غیر از آن نباشد والا باز هم احتیاج به مرتبه قبل خواهد داشت و اگر فرض شود که چنین مبدئی اصولاً موجود نباشد سلسله موجودات موجود نخواهد بود زیرا وجود و عدم سلسله بنابر آنچه مذکور شد بسته به احاد مراتب قبل است و بالأخره هرگاه متفی به مبدئی که ازلی و ابدی و دائم الوجود باشد نگردد لازم می آید که هیچ یک از احاد سلسله موجود نباشد و در نتیجه سلسله موجود نباشد و این خلاف فرض است.^۱

برهان تضایف - برهان تضایف یکی از براهینی است که به منظور ابطال تسلسل اقامه شده است و بر اصل تقابل تضایف استوار است به این بیان.

شکی نیست که تقابل میان علت و معلول

تقابل تضایف می باشد در این صورت اگر فرض شود که سلسله علل و معلول متفی به مبدئی که علت محض باشد نگردد و هر یک از مراتب سلسله را که فرض کنیم معلول ماقبل و علت مابعد خود باشد از دو جهت مورد توجه و نظر قرار می گیرند.

الف - نظر به مراتب سلسله در جهت مبدأ و ماقبل خود.

ب - نظر به مراتب سلسله در جهت خلاف مبدأ یعنی مابعد خود.

هر یک از مراتب سلسله را که از جهت استناد آن به ماقبل خود مورد لحاظ قرار دهیم در می یابیم که معلول محض است در صورتی که به حکم تضایف محال است که معلول بدون علت باشد و ناچار باید متفی به علت محض گردد که خود معلول نباشد.

در جهت دیگر یعنی از جهت استناد به مابعد خود چون به اعتبار وجهی علت است لذا ذاتاً معلول است و تضایف حقیقی برقرار می شود میان *علة العلل* و علت محض و معلول محض که معلول اخیر است این برهان به طریق دیگر نیز بیان شده است.^۲

برهان تطبیق - این برهان را فلاسفه برای اثبات تناهی ابعاد اقامه کرده اند و برای ابطال تسلسل نیز به کار برده شده است. ساده ترین روش و طریقه آن از این قرار است.

دو رشته ممتد متوازی فرض می شود و قسمتی از یکی از آن دو رشته مفروض قطع و جدا می شود و بعد رشته مقطوع و ناقص منطبق

۱- اسفار، ج ۲، سفر ۱، ص ۱۶۵.

۲- همان، صص ۱۶۱-۱۶۲.

بر رشته غیر مقطوع می‌شود (از طرفی که از رشته دیگر قسمتی قطع شده است) در این صورت مسلم است که رشته‌ای که قسمتی از آن قطع شده است به همان اندازه که جدا شده است در طرف دیگر کوتاه‌تر از رشته دیگر است و آن دیگر به همان اندازه بزرگ‌تر است و نتوان گفت که با این فرض هم هر دو متساوی‌اند زیرا تساوی کامل با ناقص عقلاً محال است و به حکم آن‌که زاید بر متناهی به اندازه متناهی خود متناهی است در نتیجه لازم می‌آید که رشته کامل و ناقص هر دو متناهی باشند.

فرض دیگر آن‌که بعد از قطع قسمتی از یکی دو رشته سؤال می‌شود که آیا رشته مقطوع مساوی با رشته غیر مقطوع است یا نه اگر جواب مثبت باشد تساوی کامل و ناقص لازم می‌آید و اگر منفی باشد سؤال می‌شود چه اندازه بزرگ‌تر است ناچار جواب داده می‌شود که به مقدار مقطوع و در نتیجه به همان اندازه بزرگ‌تر است که از رشته دیگر قطع شده است و این امر خود مستلزم متناهی بودن است.^۱

برهان تمانع - برهان تمانع برهانی است که متکلمان جهت اثبات توحید، اقامه کرده‌اند به این بیان که هرگاه در جهان وجود دو خدا موجود باشد قهراً هر یک مانع کار دیگری است و هر یک خلاف نظر دیگری می‌خواهد قدرت‌نمایی کند و خلاف او را اراده کند و در نتیجه هر یک مانع کار دیگری می‌شود و لازم آید که هیچ کاری انجام نشود و نظام جهان وجود برهم خورد.

این برهان را متکلمان از آیات قرآن «لو کان فیها الهة الا الله لفسدتا» گرفته‌اند.
برهان جهات - برهان جهات و تحدّد

یکی از براهینی است که جهت ابطال جزء لایتجزی اقامه شده است و خلاصه بیان آن این است که هر یک از اجزای مفروض ناچار در چیزی بوده و دارای اوضاعی خاص می‌باشد و به عبارت دیگر دارای جهات و حدود و اوضاعی خواهد بود که عبارت از فوق و تحت و یمن و یسار و غیره باشد و ناچار هر یک از این جهات غیر از جهت دیگر است و این خود نوعی از تقسیم است.^۲

برهان حیثیات - برهان حیثیات یکی از براهین ابطال تسلسل است و بیان آن بدین ترتیب است که هر یک از سلسله علل و معلول را که در نظر قرار دهیم محصور بین دو حاصر است به این معنی که نسبت به ماقبل خود معلول و به مابعد خود علت است و محصور است بین مرتبه قبل و بعد و در نتیجه متناهی است پس هر مرتبه و واحدی را که از سلسله مورد لحاظ قرار دهیم همین حال را دارد یعنی محصور بین حاصرین است و چون «حکم الامثال فیما یجوز و فیها لایجوز» واحد است حکم یک مرتبه در تمام سلسله جاری است و در نتیجه تمام سلسله متناهی است و به عبارت دیگر مجموع آن سلسله از مراتبی تشکیل شده است که هر یک محصور بین حاصرین و متناهی‌اند و بنابراین مجموع سلسله هم که از امور متناهی تشکیل شده است متناهی است و هر مرتبه‌ای را که مورد توجه قرار داریم دارای بدایت و نهایت است و متناهی است پس

۱- اسفار، ج ۲، سفر ۱، صص ۱۴۵-۱۴۶.

۲- همان، ج ۲، ص ۱۳۸ و ج ۳، ص ۱۹۷ و ج ۴، صص

۹-۱۰، ۱۶۶-۱۶۷.

مجموع هم متناهی است.^۱

برهان خاصّی الخاصّی - این برهان را جهت اثبات وجود هیولی اقامه کرده‌اند بدین بیان که گویند مبدأ تمام موجودات یک موجود حقیقی است که واحد است و در آن شأنیت کثرت و تعدد نیست و از جمله موجودات ممکنه که ناشی از وجود واحد بسیط‌اند مستداند و چون به حکم تناسب و سنخیت میان علل و معلول باید معلول مناسب با علت خود باشد و این مناسبت میان امتداد و صور جسمیه مفقود است و میان آن‌ها با ذات حق هم هیچ مناسبتی نیست زیرا بیان شد که ذات او منزّه از کثرت است و همین‌طور مابین صورت و عقول این تناسب و مناسبت نیست. پس ناچار باید معلولی باشد که مناسب با موجود حقیقی باشد و آن هیولی است که بسیط است و غیر مرکب و مناسب است که از مبدأ فیاض صادر شده و از جهت قبول امتدادش واسطه در صدور ممتداد است این برهان را کسانی که قایل به قدم هیولی هستند اقامه کرده‌اند.^۲

برهان سلمی - این برهان را جهت اثبات تناهی ابعاد اقامه کرده‌اند و بیان آن این است که زاویه منفرجه‌ای فرض شود که دو ضلع آن به‌طور بی‌نهایت امتداد یابد و هر اندازه که دو ضلع آن امتداد یابد به همان اندازه هم به فواصل میان دو ضلع افزوده شود و در نتیجه هرگاه امتداد دو ضلع بی‌نهایت باشد آخرین فاصله‌اند و از یکدیگر نیز بی‌نهایت خواهد بود در صورتی که محصور بین دو حاصر است که عبارت از دو ضلع باشد و محصور بودن با غیر متناهی بودن آن منافات دارد یعنی محال است که امری که محصور بین حاصرین می‌باشد نیز

غیرمتناهی باشد زیرا معنی غیرمتناهی بودن این است که حد و حصری نداشته باشد.^۳

برهان صدیقین - برهان صدیقین یکی از براهین اثبات صانع و ذات واجب و توحید خدای عالم است. این برهان طریقه و روش انبیا و اولیا است که از وجود اثبات وجود کرده‌اند و ساده‌ترین بیان آن این است.

الف - وجود امر واحد عینی و حقیقت بسیط است که اختلاف میان افراد آن به کمال و نقص و غنی و فقر است.

ب - وجود متأصل در خارج بوده و ذومراتب است به اشدّیت و اضعفّیت و شدت و ضعف و مرتبت کمال و غایت شدت آن که اکمل و اتم از آن نیست و متعلق به غیر نبوده و تمام مراتب دیگر متعلق به آن می‌باشد مرتبت فوق التمام مرتبتی است که از لحاظ شدت و قوت و مدت و عدت نامتناهی است.

ج - وجود تمام و تام قبل از وجود ناقص و غنی قبل از فقیر و وجود قبل از عدم و فعل قبل از قوت است.

د - مرتبت کمال و تمام هر شیء عبارت از همان شیء است با چیزی زیادتر و در حقیقت وجود کامل حاوی تمام مراتب مادون خود است که موجودات ناقصه باشند با امری زیادتر که کمال او است و در نتیجه مرتبت کمال و تمام هر چیزی محتاج به مراتب ناقصه و مادون خود نیست.

ه - وجودات بر دو قسم‌اند یا ناقص‌اند و

۱- اسفار، ج ۲، سفر ۱، ص ۱۴۲-۱۶۹.

۲- همان، ج ۲، سفر ۲، ص ۱۲۱.

۳- همان، ج ۱، سفر ۲، ص ۲۳.

محتاج به مرتبت کمال خود و یا کاملند و مستغنی از مراتب ناقصه مادون خود زیرا واجد تمام مراتب است با امری زیاده‌تر که کمال او است و آن واجب‌الوجود است و مراتب ناقصه دیگر ممکنات‌اند و بالجمله وجود یا تام‌الحقیقه و واجب‌الهویه است و یا ناقص و محتاج است. به طوری که صدرالدین گوید: مأخذ این

برهان از اشراقیان است در قاعده نور و لکن بیان آن‌ها طوری دیگری است و بالأخره بعد از این مقدمات گفته شده است که وجودات خاصه مراتب و فیوضات حق‌اند و محتاج به مرتبت کامل و تمام و تمام‌الوجودند و وجود واجب مرتبت کمال حقیقه عینیه بسیطه است و اصل و حقیقت تمام مراتب و منبع فیضان وجودات ناقصه دیگر است و ممکنات پرتویی از فیض و رشح وجود اویند و تمام موجودات در سیر وجودی خود به طرف کمال و تمام و فوق‌التمام می‌روند و هدف آن‌ها نیل به منبع وجود و فیض اقدس و مقدس الهی و ربوبی است و بالجمله در سیر صعودی و تکاملی خود به طرف مطلق می‌روند که فوق آن کمالی نیست و در مراتب نزول هر معلولی پرتوی از علت و فیضی از نورالانوار است و عالم و آدم و جهان سفلی و عالم مفارقات و علویات از نفوس و عقول کلیه و جزئی و طبایع فلکیه و عنصریه تمام و تمام «وحده لا شریک له گویند» که فرمود «یا من دل بذالة علی ذاته» و «کل قد علم صلواته و تسبیحه»

و «یسبح لله ما فی السموات و ما فی الارض»

سال‌ها دل طلب جام‌جم از ما می‌کرد

آن‌چه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد

«و فی انفسکم ولا تعلمون»

چون ناظر و منظور تویی غیر تو کس

نیست.^۱

برهان فصل و وصل - برهان فصل و وصل

وصل یکی از براهین اثبات وجود هیولی است و بیان آن مبنی بر مقدماتی چند است.

الف - هیچ امری مقابل خود را قبول نمی‌کند یعنی هیچ امری با مقابل خود جمع نمی‌شود و بنابراین اتصال که مقابل انفصال است قبول انفصال نخواهد کرد زیرا انفصال اگر وجودی باشد ضد اتصال است و اگر عدمی باشد مقابل اتصال است از باب تقابل عدم و ملکه و در هر حال با اتصال جمع نمی‌شود.

ب - قابل هر چیزی بعد از قبول آن هم باید مانند قبل از قبول موجود باشد و حال آن‌که جسم متصل که دارای حالت اتصالی است بعد از انفصال مانند قبل از انفصال نیست و به عبارت دیگر مانند حالت قبل از قبول نیست زیرا قبل از عروض انفصال متصل بوده و اکنون منفصل شده است.

ج - بالحس والوجدان یک موجود متصل واحد را دو نیم می‌کنیم و از آن دو امر متصل به وجود می‌آید و نمی‌توانیم بگوییم که امر متصل واحد معدوم شده است و دو امر دیگری به وجود آمده است که مربوط بدان متصل واحد قبلی نیست زیرا همان بوده است که اکنون دو نیم شده است و به حکم مقدمه اول آن‌چه قبول انفصال کرده است هیأت اتصالیه نیست و نمی‌تواند هیأت اتصالیه قابل انفصال باشد زیرا به عینه با مقبول خود که انفصال باشد موجود نیست و حال آن‌که به حکم مقدمه دوم قابل باید با مقبول خود جمع شود در حال که اتصال زایل

شده است و اکنون دو جسم شده است و در عین حال آن دو جسم که پدید آمده است از همان یک جسم واحد قبلی است نه آن که جسمی معدوم شده و دو جسم دیگر پدید آمده است پس در نتیجه آن چه موجب این همانی است یعنی انتساب دو جسم پدید آمده به یک جسم قبلی است امری باید باشد که از جسم واحد قبلی در دو جسم پدید آمده بعدی موجود باشد و با اتصال و انفصال هر دو موجود باشد این امر مسلم صورت جسمیه نیست زیرا صورت جسمیه به حکم مقدمه دوم قابل انفصال نیست و صورت اتصالیه جسمیه از بین رفته است و دو صورت جسمیه دیگر پدید آمده است و بنابراین آن امر باقی را در هر دو حال هیولی می نامیم که با متصل متصل و با منفصل منفصل است و در هر حال باقی است و قابل کون و فساد و اتصال و انفصال و سایر تحولات و تکونات است.^۱

برهان قوّت و فعل - این برهان را نیز برای اثبات وجود هیولی اقامه کرده اند بدین طریق که گویند جسم از آن جهت که جسم است و موجود است و دارای حالت و وجود اتصالی است و دارای صورت نوعیه است که فعلیت آن بدان می باشد و او دارای استعداد قبول فصل و وصل و کون و فساد و حالات طاریه دیگر است از حالاتی که بالفعل برای او مفقود می باشند و در شرایط خاص زمانی و مکانی و معدات دیگر به طور متعاقب متوارد بر جسم می شوند و بنابراین هر جسمی را دو جهت است یکی جهت موجود و وضع فعلی آن و دیگر جهات دیگری که متوارد بر آن می شوند که جهت قوت و استعداد آن باشد یکی جنبه وجوب بالفعل و دیگر جنبه امکان و شیء از آن جهت که بالقوت

است بالفعل نمی باشد زیرا مرجع قوت به امر عدمی است و مرجع فعلیت به امر وجودی است پس آن چه جنبه قوت آن است هیولی است و آن چه و جنبه فعلیت آن است صورت است.^۲

برهان لقی - برهان لمی طریقه و روش استدلال از علت به معلول است برعکس برهانی انی. - برهان «ان»^۳

برهان مرکب - برهان مرکب برهانی است که از دو یا چند قیاس ترکیب یافته و مفید یک نتیجه نهایی باشد و خود منحل به چند برهان بسیط شود چنان که دیده می شود که نتیجه برهانی مقدمه قیاس دیگر قرار گرفته و همین طور تا بالآخره منتج به یک نتیجه نهایی شود و گاه در مقام اثبات مطلوب متوسل به برهان و جدل و خطابه شوند و گاه قیاسی ترتیب دهند که مقدمات آن مخلوط از یقینیات و مشهورات و فطریات و وهمیات است.

برهان مسامته - این برهان یکی از براهین اثبات تناهی ابعاد است به این بیان که از مرکز کره یک خط متناهی خارج می شود و موازی با آن، خط دیگر غیرمتناهی از خارج کره رسم می شود و کره حرکت می کند به طوری که خط خارج از مرکز مسامت با خط غیرمتناهی خارج از خارج کره قرار گیرد ناچار باید در خط غیرمتناهی نقطه ای باشد که اولین نقطه مسامته باشد و وجود چنین نقطه ای با فرض غیرمتناهی بودن خط خارج از خارج کره محال است زیرا هر نقطه ای که در خط غیرمتناهی فرض

۱- اسفار، ج ۲، سفر ۲، ص ۶۳ و ج ۱، سفر ۲، ص ۹۰.

۲- همان، ص ۱۰۹.

۳- همان، ج ۳، صص ۳۹۹، ۴۰۷.

شود که اولین نقطه مسامت باشد مافوق آن نقطه دیگری هست که ممکن است آن اولین نقطه مسامت باشد و خط خارج از خارج کره در آن نقطه مسامت شده باشد قبل از مسامت شدن آن با نقطه زیرین و با فرض غیرمتناهی بودن هر نقطه را که فرض کنیم فوق آن نقطه‌ای است که ممکن است اولین نقطه مسامت باشد و فوق آن نیز نقطه‌ای است که ممکن است آن اولین نقطه مسامت باشد و فوق آن نیز و در نتیجه نمی‌توان اولین نقطه مسامت را تعیین کرد و لازم می‌آید که مسامت حاصل نشود.^۱

برهان برملتی - این برهان یکی از براهین ابطال جزء لایتجزی است و بیان آن چنین است که هرگاه سه جزء از آن اجزا را فرض کنیم به نحوی که پهلوی هم قرار گیرند و دوتای از آن‌ها پهلوی به پهلوی هم باشند و یکی یعنی جزء سوم بر ملتقای آن دو قرار گیرد دو شق و فرض پیش می‌آید.

الف - آن که جزء سوم که بر ملتی است مماس دو جزء دیگر یعنی دو جزء پهلوی به پهلوی باشد.

ب - آن که جزء برملتی مماس با دو جزء دیگر نشود.

شق دوم خلاف فرض است زیرا فرض این است که جزء سوم بر ملتی باشد و لازمه برملتی بودن مماس بودن با دو جزء دیگر است و با فرض صحت شق اول تجزیه لازم می‌آید.^۲

برهان مقابله - این برهان نیز برای ابطال وجود جزء به کار برده می‌شود بدین طریق که فرض می‌کنیم مقدار زیادی از اجزای لایتجزی صفحه‌ای را تشکیل دهند که دارای عمق نباشد (بنا بر فرض) و بعد نوری بدان بتابد قطعاً طرفی

که مقابل نور است و نور بدان می‌تابد غیر از طرف دیگر است و این خود انقسام است.^۳

برهان وسط و طرف - این برهان را گاه برای ابطال جزء اقامه کرده‌اند و گاه به منظور اثبات تناهی سلسله علل و معلول به کار برده‌اند و در هر یک از دو مورد بیان و طریقه آن با مورد دیگر متفاوت است. طریقه بیان آن به منظور ابطال جزء لایتجزی چنین است که سه جزء را پهلوی هم می‌گذاریم در این صورت دو شق پیش می‌آید.

الف - جزء وسط حاجب از تماس و برخورد با دو جزء از دو طرف باشد.

ب - جزء وسط حاجب و مانع از تماس و برخورد دو طرف نباشد فرض دوم مستلزم تداخل است و معنای تداخل این است که چند جزء یا جسم در یک جزء داخل شوند به طوری که به حجم جزء یا جسم اول یعنی متداخل فیه هیچ افزوده نگردد. این امر محال است زیرا با این فرض تمام اجسام در یک جزء قرار گیرند و شق اول که فرض حاجب و مانع بودن جزء وسط از تماس است موجب تقسیم و بلکه خود تقسیم است زیرا لازمه‌اش این است که جزء وسط یک طرفش مماس با یکی از دو جزء در دو طرف باشد و طرف دیگرش با جزء دیگر و این خود تقسیم است.

اما طریقه آن برای ابطال تسلسل چنین است که گویند: هرگاه سلسله علل و معلول غیرمتناهی باشند لازم می‌آید اواسطی باشد بدون اطراف

۱- اسفار، ج ۱، سفر ۲، ص ۲۲.

۲- همان، ج ۵، صص ۳۲، ۳۴، ۳۸، ۴۱-۴۲.

۳- همان، ج ۲، سفر ۲، ص ۳۰.

زیرا هر یک از آحاد و مراتب سلسله وسط است میان سابق و لاحق از آن جهت که معلول سابق و علت لاحق است به طور بی نهایت مفروض و هر یک از آن‌ها که بدین سانند یعنی از جهتی علت و از جهت دیگر معلول باشند و در نتیجه لازم می‌آید که همه اوساط باشند در صورتی که هر وسطی را طرفی است و وجود وسط بدون طرف محال است پس ناچار باید طرفی باشد که خود از جهتی دیگر وسط نباشد یعنی علتی باشد که خود معلول از چیز دیگری نباشد و طرف همه اوساط باشد زیرا وسط مضاف طرف است و متضایقان باید متکافیان باشند و محال است وجود وسطی بدون طرف و طرفی بدون وسط.^۱

بسایط - بسایط اسطقسیه - مراد از بسایط گاه عناصر اربعه است که از آن تعبیر به بسایط اسطقسیه هم می‌کنند و گاه مراد نفوس و عقول اند.

در هر حال گاه از کلمه بسایط یا بسایط اسطقسیه عناصر اربعه را در حال خلوص و محو ضمت اراده می‌کنند و اغلب اگر با قید اسطقسیه آورده شود این معنی را می‌خواهند و اگر بدون قید ذکر شود اغلب مفارقات را اراده کنند و گویند «البسائط لیس فیها استعداد» و گاه مراد مطلق مواد ترکیب کننده مرکبات را اراده می‌کنند «وللأجزاء الأولية للعالم بسائط لا محالة وبعض هذا البسائط لا تقبل الكون والفساد وهي البسائط التي فی جواهرها مبادی حركات مستدیره».^۲

بسایط عقلیه - مراد عقول مجرده است.

بسایط - کلمه بسیط دارای معانی متعدد

است و بر امور مختلف اطلاق شده است.

الف - آنچه جزئی نداشته باشد نه جزء عقلی و نه خارجی و بالجمله چیزی که هیچ نوع ترکیبی در آن راه نداشته باشد نه ترکیب علمی و نه وصفی و نه خارجی و نه ذهنی و نه مرکب از اجزای تحلیلی عقلی باشد و نه عینی خارجی و نه مقداری و بالآخره بسیط الحقیقه باشد و این چنین موجودی ذات حق است که «البسيط الذی لا ترکیب فیہ اصلا».^۳

ب - آنچه از اجسام مختلفة الطبایع ترکیب نیافته باشد مانند افلاک که هر یک را طبیعت نوعیه جداست و عناصر در حال خلوص و محو ضمت.

ج - آنچه اجزایش نسبت به غیرش کم‌تر باشد که بسیط اضافی هم می‌گویند.

د - آنچه وجود محض باشد و مرکب از وجود و ماهیت نباشد و یا وجود آن‌ها بر ماهیات آن‌ها غالب باشد مانند مجردات.

هـ - آنچه جسم و جسمانی نباشد مانند عقول و نفوس.

در هر حال کلمه بسیط مقابل مرکب بوده و معانی مختلفی دارد مثلاً هرگاه گفته شود «العناصر الأربعة البسيطة» مراد عناصر اربعه است در حال خلوص و محو ضمت و هرگاه گفته شود «اجزای اولیه عالم بسایط اند» مراد عناصر و طبایع افلاک است و مراد از حرکت بسیطه حرکت مستدیره است و مراد از «جوهر بسیطه» جزء لایتجزی است و یا ذرات و جواهر فرد

۱- امفاز، ج ۲، سفر ۲، صص ۳۰، ۳۵.

۲- همان، صص ۲۷-۲۸ و ج ۴ ص ۲۵۶ و ج ۵، صص ۲۹۴، ۲۹۷.

۳- همان، ج ۲، سفر ۱، ص ۱۹۳.

است و مراد از «اجسام بسیطة» افلاک و کواکب و سماویات می‌باشند و مراد از «اعضای بسیطة» قلب و دماغ و کبد می‌باشد و مراد از «ادراک بسیط» علم فطری موجودات است. به مبدأ خود که علم بسیط گویند از آن جهت که عالم به علم خود نمی‌باشند و هرگاه گفته شود «صور مجردة بسیطة» مراد صور مجردة‌ای از اشیا است نزد عقل و صور علمیه اشیا است در ذات حق.^۱

بسیط الحقیقة - از بیان موارد اطلاق کلمة بسیط معلوم شد که بسیط الحقیقة موجودی است که به هیچ نحو از انحای و به هیچ یک از اقسام ترکیب خارجی و ذهنی مرکب نباشد نه مرکب از اجزای خارجی مانند ماده و صورت و نه عقلی مانند جنس و فصل و نه اعتباری و نه اتحادی و نه مقداری و نه انضمامی نه علمی و نه وصفی و نه اسمی و نه رسمی و این گونه موجود در عالم وجود یکی است و واجب‌الوجود بالذات و من جمیع الجهات است و کل الاشياء است.^۲

بسیط الحقیقة کل الاشياء - این قاعده یکی از قواعدی است که صدرا پایه آن را بنا نهاده است و در تحت عنوان واجب گفته است که واجب‌الوجود بالذات واجب‌الوجود من جمیع الجهات است و در این جا نیز گوید که واجب‌الوجود بالذات که بسیط الحقیقة است تمام اشیا است و تمام اشیا هم واجب‌الوجود است و به‌طور کلی گوید بسیط الحقیقة موقعی بسیط الحقیقة است که تمام اشیا باشد بالفعل و گوید در این امر سر عظیمی است که فلاسفه آن را دریافته‌اند.

صدرا براساس این قاعده مسائل بسیاری را حل کرده و از جمله مسأله هیولای اولی است که

در عین بساطت و قوت محضه قابل تمام صور است و مورد تمام حوادث و تعاقب عوارض و صور است.

صدرا صورت و شکل قیاسی بدین طریق ترتیب داده و گوید:

هر بسیط حقیقی تمام اشیا وجودیه است.

واجب تعال بسیط الحقیقة است از جمیع جهات و وجوه.

نتیجه آن که واجب‌الوجود کل‌الوجود است کما آن که کله‌الوجود است.

بیان کبری آن که هویت بسیطة الهیه هرگاه تمام اشیا نباشد ناچار بعضی از اشیا هست چون موجود است و بعضی دیگر نیست و بدیهی است که نتواند که هیچ یک از اشیا نباشد و در این صورت که بعضی از اشیا هست و بعضی نیست لازم آید که ذات او متحصل القوام باشد از کون چیزی و لا کون چیزی دیگر و این امر مستلزم مرکب بودن ذات او است ولو به حسب اعتبار عقلی از دو حیثیت مختلف و این خلاف فرض بسیط الحقیقة بودن آن است.^۳

و به عبارت دیگر موجودی که به هیچ وجه از وجوه مرکب نباشد نه از ماده و صورت و نه از جنس و فصل و نه به ترکیب اعتباری و نه انتزاعی و نه حقیقی خارجی از چنین موجودی نتوان چیزی را سلب کرد مگر نقایص و اعدام. زیرا سلب چیزی از چیزی دیگر مستلزم تصور

۱- اسفار، ج ۲، سفر ۱، صص ۱۹۳-۱۹۵ و ج ۱، سفر ۳، ص ۲۶۴.

۲- رسائل، ملاصدرا، ص ۱۸ و مشاعر، ص ۳۳ و شواهد، ص ۳۳.

۳- اسفار، ج ۱، سفر ۳، ص ۲۶۴.

مسلوب است و موجب اثبات چیزی دیگر و هر امری که موضوع حکم سلبی قرار گیرد مرکب از دو امر خواهد بود یکی آن که «خودش خودش» می باشد و دیگر آن که شیء مسلوب نیست و این امر خلاف بساطت است و چون از موجودی نتوان چیزی را سلب کرد پس تمام اشیا است. توضیح آن که در قضیه «انسان لافرس است» و با «مسلوب است از آن فرسیت» دو حیثیت هست یکی حیثیت انسانیت و دیگری حیثیت فرس نبودن یا لافرسیت و آن قضیه معدوله و تمام قضایای معدوله دیگر همین طورند در این صورت گوییم:

حیثیت لافرسیت آیا عین حیثیت انسانیت است یا غیر آن.

بنابر فرض اول که حیثیت انسان بودن عین حیثیت لافرس بودن باشد لازم آید که هرگاه معنی و ماهیت انسانیت تعقل شود معنی لافرسیت هم تعقل شود و میان آن دو تلازم عقلی باشد و حال آن که بالوجدان می دانیم که چنین نیست زیرا حتی در موقع تعقل کردن انسان این معنی که او «لیس بفرس است» تعقل نخواهد شد تا چه رسد به آن که تعقل عینیت آن دو شود.

زیرا این گونه سلوب سلب مطلق نمی باشند و سلب بحث نیستند بلکه سلب نحوی از وجوداند و در مورد ما سلب لافرسیت از انسان سلب محض نیست بلکه سلب نحوی از وجود است و وجود بماهو وجود عدم نیست و قوت و امکان چیزی هم نیست مگر آن که در آن ترکیبی باشد و بنابراین:

هر موضوعی که مصداق برای ایجاب سلب محمول است «قضیه معدوله» به نحو موافات یا

اشتقاق مرکب خواهد بود از موضوع و محمول سلبی زیرا: هرگاه صورت موضوع و صورت محمول سلبی هر دو در ذهن حاضر شوند و نسبت میان آن دو بررسی گردد درمی یابیم که «ما به یصدق علی الموضوع» که مثلاً در قضیه فوق صدق مفهوم انسانیت بر مصداق خارجی باشد که عقد وضع است غیر از «ما به یصدق علیه انه لیس بكذا» است یعنی در مصداق دو حیثیت است یکی حیثیتی که مصحح صدق انسان بر او در حقیقت عقد وضع است و دیگر حیثیتی که مصحح عقد حمل و سلب فرسیت از او است اعم از آن دو و بالجمله مصداق عقد وضع بنا مصداق عقد حمل مغایرت دارند اعم از آن که آن مغایرت برحسب خارج باشد از ماده و صورت یا برحسب عقل باشد از حبس و فصل.^۱

مثلاً هرگاه گفته شود «زید لیس بکاتب» است صورت زید در عقل به عینه صورت لیس به کاتب نیست والا لازم می آید که زید از جهت آنکه زید است عدم و معدوم باشد.

بلکه این قضیه ناچار مرکب از دو امر است یکی صورت زید و دیگر امری که مسلوب است از آن کتابت از قوت و استعداد که از شأن آن کتابت است و لکن مسلوب بالفعل است از آن کتابت یعنی کتابت بالفعل از آن سلب شده است در حال که قوت کتابت در آن هست و همان مصحح سلب کتابت شده است و بالأخره همان قوا و استعدادات است که مصحح سلوب است در موجودات و هر امری دو حیثیت دارد یکی آنچه بالفعل هست و دیگر قوت و استعداد که برحسب اعتبار و حیثیت امر موجود در آن

درست است که حمل شود بر آن محمولی که مبین وضع موجودش باشد و سلب شود از او به واسطه حمل سلبی که مبین وضع غیر موجودش باشد نه غیر موجود مطلق و سلب مطلق بلکه به اعتبار قوت و استعداد موجوده در آن که مصحح حمل سلبی فعلی و در نتیجه وجودی که بسیط الحقیقه باشد و هیچ گونه ترکیبی در آن راه نداشته باشد نه خارجی و نه ذهنی عقلی و حیثیت نقص وجودی نداشته باشد نتوان چیزی را از آن سلب کرد.

بنابراین هر موجود بسیط الحقیقه تمام اشیا است و ذات حق تعالی بسیط الحقیقه است پس تمام اشیا است و از این جهت است که گفته اند «البسائط ليس فيها استعداد» زیرا بسایط مجردة فعلیات محضه اند و اگر فرض شود که دارای قوت و استعداد باشند به حکم آن که ماده حامل استعداد است که به حرکت تدریجی کون و فساد می پذیرد لازم می آید که عقول مجردة در معرض حلول و عروض صور متعاقبه باشند و این معنی با فرض بسیط بودن آنها منافات دارد. و به بیان دیگر گوید وجود مطلق نزد عرفا عبارت از وجودی است که محصور در امر معین و محدود به حدود خاص نباشد و وجود مقید برخلاف آن محدود به حدود خاص است مانند انسان و قلب و غیره و آن وجود مطلق تمام اشیا است بر وجه ابسط زیرا که محدود به حدی نیست و فاعل هر وجود مقیدی است و مبدأ او است و مبدأ هر فضیلت و کمالی اولی و الیق به آن کمال است از ذی المبدأ پس مبدأ تمام اشیا باید تمام اشیا باشد بر وجه ارفع و تمام اشیا هم او است چنان که سواد شدید تمام سوادهای ضعیف موجود دون او است بر وجه ابسط و

همان طور که مقدار عظیم واجد مقادیر کوچک است و واجد کل المقادیر است که دون او است از جهت حقیقت مقداریه نه از جهت حدود و تعینات آنها که امور عدمی اند از نهایات و اطراف و همین طور هم تمام وجودات خاصه ظل وجود فوق التمام بوده و آن تمام موجودات است به نحو ارفع و اکمل و اشرف و بالجمله واجب تعالی مبدأ فیاض تمام حقایق و ماهیات است و بنابراین «فی وحدته و بساطته کل الاشياء».

و کسی که تعقل کند آن وجود را تعقل می کند تمام اشیا را و چون او ذات خود را تعقل می کند پس تمام اشیا را نیز تعقل می کند و تعقل او عین ذات او است و علم او عین ذات است پس ذات او تمام اشیا است پس معلوم شد معنی آن که گوید «کل بسیط الحقیقه من جمیع الوجوه فهو بوحدته کل الاشياء».

البسيط لا يصدر عنه بالذات الأفعال
واحد.

حکمای اشراق این قاعده را به منظور اثبات تعدد و تکثر قوی مستند قرار داده اند به این بیان که گویند قوی بسایط اند و از موجود بسیط صادر نمی شود مگر امر واحدی و بنابراین قوت واحد نمی تواند که مبدأ کثیر و زیاده بر یک فعل شود و به عبارت دیگر قوت واحد بالذات و بالقصد الاول نتواند که منشأ افعال متعدده باشد و اگر هم منشأ افعال متکثره و متعدده شود بالعرض و بالقصد الثاني است.^۱

صدرا گوید این قاعده فقط در واحد حقیقی جاری است که مستند بری اثبات وجود

متوسطات است و قوی من کل الوجوه بسیط نیستند (← قاعدة الواحد...).

البسيط لا يكون فاعلاً وقابلاً معاً.

باتوجه به بیانات فوق این اصل که بسیط نمی تواند هم قابل و هم فاعل باشد معلوم خواهد شد زیرا اعتبار فاعلیت غیر از اعتبار قابلیت است اول مفید است و دوم مستفید و امر بسیط از جهت واحده نتواند هم مفید باشد و هم مستفید. ← قاعدة الواحد...^۱

بسیط خارجی - معانی متعدده گاه
موجودند به وجود واحد که بسیط خارجی نامیده می شوند مانند سواد و بیاض و گاه موجودند به وجودات متعدده که مرکب خارجی نامیده می شوند مانند ماهیت حیوان و بسایط غیرحیة خارجی سه قسم اند: ۱- هیولی ۲- صورت ۳- اعراض.^۲

بصو - ملاصدرا در تشریح بصر گوید: در علم تشریح گفته اند که هفت زوج عصب از دماغ (مخ) می روید زوج اول از غور دو بطن مقدم دماغ در جوار دو زایده شبیه به دو سر پستان شروع می شود و این زوج عصب کوچک و توخالی است که آن قسمت که در طرف چپ روئیده شده است به طرف راست کشیده شده و برعکس آن که طرف راست روئیده شده است به طرف چپ کشیده شده است، آن که به طرف راست است به سوی حدقه راست و آن که در چپ است به حدقه چپ نافذاند و قوه ابصار در روح مصبوب در تجویف این عصب است به ویژه در ملتقی.

طبعیون در مورد ابصار گفته اند که به انطباع شبح مرئی است در جزئی از رطوبت جلدیه که شبیه به یخ و تگرگ است زیرا به مانند آینه که

هرگاه مقابل آن قرار گیرد متلون و ضوودهنده می شود و در عین حال مثل صورت او در آن منطبق می شود. همان طور که صورت انسان در آینه منطبق شود.

ریاضیون گفته اند که ابصار به خروج شعاع است از چشم بر شکل مخروط که رأس آن در نزد چشم است و قاعده آن نزد مرئی ریاضیون نیز منشعب به شعب گوناگون اند.

شیخ اشراق گوید: ابصار نه به خروج شعاع است و نه به انطباع شبح مرئی در رائی و بلکه به واسطه مقابله مستنیر است با عضو باصری که در آن رطوبت صقیله است و موقعی که این شروط یافت شد و موانع هم رفع شد برای نفس علم اشراقی حضوری بر مبصر حاصل می شود پس نفس آن را ادراک می کند که گویا مشاهده ظاهر جلی می کند و در واقع شیخ اشراق می گوید: دیدن کار نفس است نهایت شرایطی ظاهری لازم است و آن وجود نور کافی و وجود ماده مستنیر مقابل عضو باصر و در عضو باصر هم باید رطوبت صقیله باشد و هرگاه این شرایط به وجود آمد این نفس است که اشراق دیدن می کند و این نفس است که می بیند. ملاصدرا می گوید: این سه قول هر سه نادرست است و قول چهارمی احداث می کند که شبیه به قول شیخ اشراق است لکن عین آن نیست ملاصدرا می گوید: ابصار به انشای صورت مماثل آن چیز است یعنی شئیء مرئی است و این انشای صورت مماثل، به قدرت خداوند است که از عالم ملکوت نفسانی مجرد از ماده خارجی

۱- اسفار، ج ۲، ص ۲۸ و ج ۶، ص ۲۶۴.

۲- همان، ج ۶، ص ۲۰۹ و ج ۲، ص ۱۷۶.

در مورد بعث انبیا و رسل - ملاصدرا می‌گوید: در واقع فواید بعث رسول و انزال کتب بازگشت به مؤمنان می‌کند که خداوند انوار رسولان و کتب را وسیله هدایت مؤمنان قرار داده است. چنان‌که فایده نور آفتاب به صاحبان چشم بینا باز می‌گردد.^۳

بعثیت غیر مجامع - همه بعثیت‌های مربوط به حرکات و زمان و زمانیات با قبلیت‌ها جمع نمی‌شوند.^۴

بهشت - بحث درباره بهشت و دوزخ به‌طور اصولی بحث کلامی است ملاصدرا در اغلب آثارش مورد بررسی قرار داده است از جمله در شواهد الربوبیه آمده است:

اشراق سیزدهم: در بیان بهشت و دوزخ باید دانست بهشتی که آدم و حوا به علت ارتکاب خطا از آنجا بیرون رفتند و به زمین فرود آمدند، از جهتی غیر از بهشتی است که به پرهیزگاران در عالم آخرت وعده داده‌اند. زیرا این بهشت، ظاهر و آشکار نمی‌گردد مگر بعد از خراب و ویران شدن عالم جسمانی و فساد و اضمحلال اجرام سماوی و به انتها رسیدن دنیا، هرچند هر دو بهشت در اصل ذات و حقیقت متحد و متفق‌اند.

بیان این مطلب این است که چون موت و رهایی از این عالم، آغاز حرکت و بازگشت به سوی خدا است و نهایت هر حرکتی (چه مستقیم و چه مستدیر) عین بدایت او است از

است یعنی صورت از عالم ملکوت است و صورت نفسانی است و مجرد از ماده خارجی است که حاضر عندالنفس می‌شود و قائم به نفس، به مانند قیام فعل به فاعل و نه قیام مقبول به قابل و به عبارت دیگر می‌گوید این نفس است که ایجاد صورت مماثل با اصل مرئی می‌کند و آن صورت مجرد است یعنی صورت مرئی هم مجرد است و عاری از ماده و لذا قائم به نفس است قیام فعل به فاعل در واقع ساخت نفس است که در صورت مقابله یاد شده نفس خودش صورتی را که مماثل با اصل باشد خلق می‌کند و بدان علم شهودی حاصل می‌کند پس دید کار نفس است و مرئی خلق و مخلوق نفس است که آن را در شرایط خاص می‌سازد. ← ابصار^۱

بعث - بعث یعنی برانگیخته شدن و برخاستن از خواب و بیدار شدن و فرستادن و تهییج شدن و وادار کردن بر کاری و یوم‌البعث یعنی روزی که مردگان از خواب بیدار شده و از قبر برپا ایستند.

صدرا گوید بعث عبارت از خروج نفس است از هیأت محیطه به آن چنان‌که جنین از قرار مکین خارج می‌شود. او گوید:

قبر حقیقی عبارت از انغمار نفس و انحصار آن است بعد از موت بدن در آن هیأت مکتفه به آن و نفس مابین موت و بعث به منزلت جنین است و یا به منزلت نائم است که قوای او قدرت ادراک مدرکات آخرت را ندارد و موقعی که حشر و قیامت برپا شد انسان از میان آن انغمار برانگیخته می‌شود یا به طور مطلق حشر و آزاد می‌گردد و یا مقبوض و اسیر زاجرات و قاسرات است.^۲

۱- اسفار، ج ۸، صص ۱۷۸، ۱۸۳.

۲- شواهد، ص ۴۰۴.

۳- مفاتیح الغیب، ص ۱۶۷.

۴- اسفار، ج ۳، سفر ۱، ص ۴۹.

حیث مرتبه ذات و حقیقت (زیرا حرکت در هر مقوله‌ای انتقال از حدی به حدی است بالاتر که کلیه حدود در اصل ذات و ماهیت متحداند) و غیر او است از حیث وجود و کمال (زیرا وجود نهایت وجودی است جدید و حاصل از حرکت و وجودی است کامل برخلاف وجود در بدایت) لذا بین جنت هبوط ارواح که در نزد محققین از اهل عرفان و شریعت، به نام موطن عهد و اخذ میثاق از ذریه آدم نامیده شده است و بین جنت صعود اشباح^۱ مطابقت است. زیرا حرکات وجود در قوس نزول بر حدود یعنی در مقابل حدود حرکات وجود در قوس صعود است، غایت الامر بر سبیل تعاکس مابین دو سلسله (بدین معنی که هر حدی از حدود حرکات سلسله نزولی در برابر حدی از حدود حرکات سلسله صعودی است که متعاکساً در مقابل یکدیگر قرار گرفته‌اند.. هر مرتبه‌ای از مراتب هر یک از این دو سلسله، نظیر مرتبه‌ای است از سلسله دیگر که در برابر آن قرار گرفته است، نه عین آن از هر جهت؛ والا تحصیل حاصل لازم می‌آید و تحصیل حاصل محال است و به همین جهت عرفا گفته‌اند «ان الله لا یتجلی فی صورة مرتین» خدا دو مرتبه در یک صورت تجلی و خودنمایی نمی‌کند بلکه در هر صورتی فقط یک مرتبه تجلی می‌کند و در هر آنی در صورت خاصی تجلی می‌کند و ایشان دو سلسله سیر نزولی و سیر صعودی وجود را به دو قوس دایره تشبیه کرده‌اند، برای اشعار به این نکته که حرکت ثانوی وجود، یعنی حرکت صعودی، حرکت رجوعی و انعطافی است، نه حرکت استقامی.

و اما در مورد مکان بهشت و جهنم باید

گفت که برای آنان مکانی در ظواهر این عالم جسمانی نیست. زیرا این عالم، عالمی است محسوس و هر چیزی که با این حواس پنج‌گانه ظاهری محسوس می‌گردد از سنخ عالم دنیا است. در حالتی که بهشت و جهنم موعود از سنخ عالم آخرت است (و عالم آخرت با این حواس ظاهری محسوس نخواهد بود) بلی مکان بهشت و جهنم در درون حجب سماوات و ارض است (که هر آن که به مضمون آیات شریفه «اذا السماء انشقت. و اذنت لربها و حقت. و اذا الارض مدت و الفت ما فیها و تخلت» (زمانی که آسمان بشکافد و مطیع خداوند گردد و اطاعت او حق است. و زمانی که زمین کشیده شود و آنچه را که در درون دارد بیرون ریزد - سورة انشقاق، آیات ۱ - ۴) و آیات شریفه «اذا السماء انفطرت. و اذا الکواکب انتثرت. و اذا البحار فجرت. و اذا القبور بُعِثَت. عَلِمْتَ نفس ما قَدَمْتُ و أَخَّرْتُ (چون آسمان شکافته شود - و ستارگان پراکنده گردند و دریاها درهم آمیزند و گورها زیر و رو شود. هر کس بداند که در گذشته چه کرده است - سورة انفطار، آیات ۱ - ۵) این حجب جسمانی سماوی و ارضی برداشته شوند و باطن این عالم جسمانی ظاهر و آشکار گردد آن‌گاه مکان بهشت و جهنم و جایگاه آنان معلوم خواهد شد و هر کس از مأوای خود و باطن و سرایر خویش آگاه خواهد گشت. زیرا کراراً گفته‌ایم که عالم آخرت در باطن عالم دنیا است. زیرا عالم آخرت عالمی است که صور حقایق و بواطن و سرایر که در زیر حجاب‌های جسمانی پنهان شده بودند، آشکار

می‌گردند) و از برای بهشت و جهنم در همین عالم جسمانی دنیوی مظاهری است که اخبار و احادیثی که در مورد تعیین بعضی از امکنه برای بهشت و جهنم وارد شده است به همان مظاهر موجود در این عالم تفسیر و توجیه می‌شوند. اخبار و احادیث در این باب بسیار و مضامین آن‌ها مختلف‌اند و ما در کتاب مبدأ و معاد به نحوی مابین آن‌ها تعدیل نموده‌ایم و تا آن‌جا که ممکن بوده است، اختلاف مابین آن‌ها را مرتفع کرده‌ایم.

بعضی از عرفا در این مقام چنین گفته‌اند: بدان که جهنم از جمله بزرگ‌ترین مخلوقات خدا است که دارای قعر و گودالی است بسیار پست و عمیق و مشتمل است بر گرمایی بسیار شدید به نام خورور و سرمایی بسیار شدید به نام زمهریر. پس در وی سرمایی است در بالاترین درجات سرما و گرمایی است در بالاترین درجات گرما و ما بین سطح اعلی و قعر آن فاصله‌ای است که طی آن مدت هفت صد و پنج سال طول خواهد کشید و در قسمت مشتمل بر گرمی آن هوایی سوزان و شعله‌ای است از آتش که جرقه در آن دیده نمی‌شود مگر اجساد بنی آدم و سنگ‌ها یعنی بت‌هایی که آن‌ها را خدایان خویشتن دانسته‌اند و شعله آن طایفه جن‌اند، همان‌طور که آیه شریفه «وقودها الناس و الحجارة» (آتش زنة دوزخ - مردمان و سنگ‌ها هستند - سورة بقره، آیه ۲۴) و آیه شریفه «فَكُبْكِبُوا فِيهَا هَمَّ وَالْعَاوُونَ. وَ جُنُودُ ابْلِيسَ اِجْمَعُونَ» (آنان و گمراهان در دوزخ افکنده شوند. همچنین تمامی لشکریان ابلیس - سورة شعراء، آیات ۹۴ - ۹۵) بر آن دلالت دارند. و خدا جهنم را از صفت غضب آفریده است

چنان‌که در قرآن مجید می‌گوید «وَمَنْ يَحْتَلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَىٰ» (و هر کس که غضب من بر او نازل گردد، به دوزخ خواهد افتاد - سورة طه، آیه ۸۱) و لذا جهنم بر جباران و مستمگران کبر و نخوت می‌فروشد و بر آنان می‌خروشد و خشونت می‌ورزد و پشت متکبران را دو تا می‌کند.

اینک می‌گوییم همان‌طور که برای انسان و نظایر آن از معانی اصولیه حقیقت و مثال و مظهری است، همین‌طور برای بهشت حقیقت کلیه‌ای است که آن روح عالم و مظهر اسم رحمان است و برای آن نیز مثال کلی است که آن عرش اعظم و مقر حکومت الهی (به نام فلک اطلس) است و زمین بهشت، کرسی است و سقف آن عرش رحمان است و نیز برای آن مظاهر و مشاهد خاص جزئی محدودی است (از قبیل باغ‌ها و راغ‌ها و گلزارها و آیات جمال و زیبایی‌های موجود در این عالم و دل‌های آکنده از عشق و محبت و عطر و رافت و افکاری عالی و درخشان که مانند درختان سرسبز پر از میوه‌های سودبخش علم و دانش و ثمراتی آسایش‌دهنده و عشق‌آفرین‌اند).

و همچنین از برای جهنم حقیقت کلیه جامع و شاملی است که عبارت است از بُعد و دوری از رحمت خدا به مقتضای اسم جبار و اسم منتقم (که به مقتضای اسم جبار، کسر و نقصان‌های حاصل از وقوف در منازل سیر و سلوک و یا اعوجاج و انحراف از جناده حق و حقیقت و کمی و کاستی در علم و عمل را جبران کند تا مگر طلای وجود از غش طبیعت و زنگ و غبار خبائث پاک و جدا گردد و بالأخره لایق عفو و رحمت؛ و به مقتضای اسم منتقم گناهان و

مظالم او را کیفر دهد).

و نیز برای جهنم یک نشأه مثالی کلی و جامعی است و آن عبارت است از طبقات هفت‌گانه افلاک و اجرام واقع در زیر فلک هشتم به نام کرسی که موضع و محل قرار گرفتن دو قدم پروردگار یعنی قدم جبار و بعد و احتجاب و قدم صدق و تشرف به حضور الهی است و (همان‌طور که قبلاً گفتیم) در کرسی، (هم اصول و ریشه شجره طوبی) و هم اصول و ریشه شجره زقوم است (که در قرآن مجید از آن به لفظ) «طعام الاثیم» یعنی طعام و خوراک شخص گنه‌کار تعبیر شده است و بدان‌جا اعمال فجار و منافقین منتهی می‌گردد و نیز برای جهنم مظاهر و نموه‌های خاص و محدودی است و آن‌ها عبارتند از طبیعت و فطرت و هوا و هوس‌های نفسانی هر کسی در دنیا و لوازم و تبعات آن در آخرت؛ و برای جهنم ابواب و مشاعر هفت‌گانه‌ای است که آن ابواب و مشاعر هفت‌گانه عین ابواب بهشت‌اند (زیرا حواس پنج‌گانه ظاهری و باطنی هم ابواب بهشت و هم ابواب جهنم‌اند. و چون قوه خیال و قوه حافظه خزانه‌اند نه مدرک و همچنین قوه متصرفه، متصرف است نه مدرک، بنابراین مجموعاً هفت باب می‌شوند و این هفت باب هم ابواب و درهای بهشت‌اند اگر در تحت فرمان عقل درآیند و هم ابواب و درهای جهنم‌اند اگر در تحت امر و فرمان عقل نباشند) زیرا ابواب و درهای مذکور به شکل دربی ساخته شده‌اند که هرگاه به یک ناحیه و طرفی گشوده شود طرف دیگری مسدود خواهد شد. پس سالک راه چشمی را که از دید و مشاهده یک منزل‌گاه از منازل آخرت پوشید، به سوی منزل‌گاه دیگری

که مخالف او است باز می‌گردد (زیرا اگر چشم از دیدن لذات و شهوات دنیوی پوشید، به دیدن مظاهر فرح‌انگیز بهشت نایل می‌گردد و هرگاه به مشاهده حق و آثار جلال و جمال او نگرست، از دیدن مظاهر شهوات‌انگیز نفس چشم‌پوشی می‌کند).

و این درها برای هر دو فرقه یعنی اهل بهشت و اهل جهنم باز است (که می‌توانند به میل و اختیار خود از هر دری داخل شوند) به جز در قلب (که محل توجه و عنایت خاص الهی و در میان کاینات و موالید، مقرر دیگر سلطان عالم وجود است که خود گفته است «انا عند قلب عبدي المؤمن» (من همیشه در قلب بنده مؤمن خویشم) و این در همیشه بر روی اهل جهنم بسته شده چنان‌که خدا در آیه شریفه «لَا تَفْتَحْ لَهُم أَبْوَابَ السَّمَاوَاتِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ» (درهای آسمان به روی آنان گشوده نمی‌شود و وارد بهشت نمی‌گردند مگر این‌که شتری بتواند از سوراخ سوزن بگذرد - سورة اعراف، آیه ۴۰) به این مطلب اشاره می‌کند زیرا صراط خدا در راه سیر و سلوک به سوی او از مو باریک‌تر است. پس سالک راه حق نیازمند است به کمال تدقیق و تلطیف نظر در علوم و معارف الهی (و تزکیه و تهذیب باطن از افکار و عقاید باطل و رذایل علمی و عملی) و چگونه سلوک در این راه باریک‌تر از مو برای درمان احمق و جهال و آنان که مغرور و مستبد در رأی و عقیده فاسد خویش‌اند و هرگز در برابر حق و حقیقت تسلیم و منقاد نمی‌گردند ممکن و میسر خواهد بود.

پس ابواب جهنم هفت عدد است و ابواب بهشت (با اضافه کردن باب قلب که مخصوص

سلاک الهی است) هشت عدد خواهد بود و این باب یعنی باب قلب که هیچگاه بر روی آنان بازنمی‌گردد و احدی از آنان داخل در این باب نخواهند شد در محلی به نام «سوره» قرار گرفته است (و مراد از سور در اصطلاح ما چنانکه خواهیم گفت عقل بالقوه است که عقل بالفعل در کانون و نهاد وی قرار گرفته و از آنجا پدید می‌گردد و این مرتبه شامخ عقل، همان باب قلب و دریچه علوم و معارف عقلیه الهیه‌ای است که مختص به سلاک راه حق و حقیقت و واقفین بر اسرار موجود در پشت پرده اوهام و حواس ظاهری و حجب نفسانی است).

ت

تأثیر تجددی - با این که این گونه جملات

و کلمات را نمی توان به عنوان یک اصطلاح فلسفی تلقی کرد لکن چون ترجمه و تفسیر این لغات و تعییرات خاصه در مسائل اساسی فلسفه صدرا به کار آید ذکر آن ها بی فایده نخواهد بود. تأثیر تجددی در مقابل تأثیر ابداعی است و چنان که در مقوله «ان یفعل» گفته شد صدرا فعل را عبارت از تأثیر تجددی می داند.

تأثیرات تجددی در مصاد جسمانی و تأثیرات اجسام است در یکدیگر و عبارت از تحریکات و تأثیرات جسمانی است در مواد جسمانی برخلاف تأثیر ابداعی که تأثیر ذات حق و عقول مفارقة است در معلولات و مبدعات خود که نحوه تأثیر آن ها تأثیر ابداعی است.^۱

تأویل - حمل کلام است بر غیر معنی

موضوع له.

عارفان و اهل ذوق توجیهات خود را از آیات و روایات، تأویل ندانسته و حمل کلام بر ظاهر می دانند چنان که به نقل اسفار ابن عربی و صدرالدین قونوی گفته اند ما عقاید خود را با قرآن و حدیث مقابله و مطابقه کنیم^۲ یعنی تفسیری که ما می کنیم مطابق با ظواهر قرآن و احادیث است و بنابراین نیازی به تأویل نیست و در عین حال تأویلات متکلمان و علما را

نادرست می دانند و مخالف با مکاشفات خود می دانند. آن ها می گویند ما مطابق با مفاد ظاهر آیات و روایات حقایق را کشف می کنیم و نیازی به تأویل نداریم. از طرفی ملاصدرا می گوید راسخان در علم که در قرآن مجید آمده است ائمه معصومند و حتی آن ها هم آیات را تأویل نکرده اند و می گوید: بصیرت کافی لازم است که حقایق را از ظواهر آیات و احادیث دریابیم و می گوید: اهل نظر و علوم عقلی و حکمای اسلام آیات و احادیث را تأویل کرده اند مطابق با نظریات عقلی خود. ملاصدرا به گروهی که باتوجه به ظاهر پاره ای از آیات و احادیث مانند حنابلہ قابل به تجسیم و تشبیه شده اند نخست حمله کرده است و گوید کار معتزله و متفلسفان به جایی رسید که در خطابات شریعت همه ظواهر را دگرگون کردند و پاره ای در منع استفاده از عقل غلو کرده اند مانند حنابلہ. ملاصدرا اقوال گوناگون را در باب حدود تأویل و جواز و عدم جواز آن آورده اند.^۳

قد ظهر و تبین لك مما تلونا عليك، ان

۱- اسفار، ج ۳، صص ۱۹، ۱۰۲.

۲- همان، ج ۲، سمر ۱، صص ۳۴۲-۳۴۳.

۳- مفتاح الغیب، صص ۸۴-۸۵.

لاصحاب المسالك التفسيرية اربعة مقامات.
فمن مسرف في رفع الظواهر، كاکثر المتعزلة
والمفلسفة، حيث انتهى امرهم الى تغيير جميع
الظواهر في الخطابات الشريعة الواردة في
الكتاب والسنة الى غير معانيها الحقيقية،
كالحساب والميزان والصراط والكتاب، و
مناظرات اهل الجنة و اهل النار في قول هؤلاء:
افيضوا علينا من الماء او مما رزقكم الله، و قول
هؤلاء: ان الله حرمهما على الكافرين، و زعموا ان
ذلك لسان الحال.

و من مقتر غال في حسم باب العقل
كالحنبلة اتباع ابن حنبل، حتى منعوا تأويل قوله:
كن فيكون و زعموا ان ذلك خطاب بحرف و
صوت يتعلق بهما السماع الظاهري يوجد من الله
في كل لحظة بعدد كل مكون، حتى نقل عن
بعض اصحابه أنه كان يقول: حسم باب التأويل
الا لثلاثة الفاظ، قوله صلى الله عليه و آله: الحجر
الاسود يمين الله في الارض و قوله: قلب المؤمن
بين اصبعين من اصابع الرحمن، و قوله: اني لاجد
نفس الرحمن من جانب اليمين، و من الناس من
اخذ في الاعتذار عنه، بان غرضه في المنع من
التأويل رعاية اصلاح الخلق، و حسم الباب
للقوع في الرخص والخروج عن الضبط، فانه
اذا فتح باب التأويل وقع الخلق في الخرق و
العمل بالرأى، فيخرج الامر عن الضبط، و يتجاوز
الناس عن حد الاقتصاد في الاعتقاد، و قال
ابو حامد الغزالي: لا بأس بهذا الزجر، و يشهد له
سيرة السلف بانهم كانوا يقولون اقروها كما
جاءت، حتى قال مالك لما سئل عن الاستواء:
الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والايمان به
واجب، والسؤال عنه بدعة.

و اما المقام الثالث: فهو طائفة ذهبوا الى

الاقتصاد في باب التأويل، ففتحوا هذا الباب
في احوال المبدأ و سدوها في احوال المعاد،
فاولوا اكثر ما يتعلق بصفات الله من الرحمة و
العلو و العظمة والاتيان و الذهاب و المجيء، و
تركوا ما يتعلق بالآخرة على ظواهرها، و منعوا
التأويل فيها، و هم الاشعرية اصحاب ابي الحسن
الاشعري، و زاد المتعزلة عليهم، حتى اولوا من
صفات الله ما لم يأوله الاشاعرة، فأولوا السمع الى
مطلق العلم بالمسموعات، و البصر الى العلم
بالمبصرات، و كذا اولوا حكاية المعراج، و زعموا
انه لم يكن بجسد، و اول بعضهم عذاب القبر و
الصراط و جملة من احكام الآخرة، ولكن اقروا
بحشر الاجساد بالجنة.^۱

تام - تام در مقابل ناقص است و یکی از
اضافات است. موجود تام عبارت از موجودی
است که تمام آنچه شایسته و ممکن است برای
آن، بالفعل حاصل شود، برای آن حاصل باشد و
آن را کامل هم گویند.

این لفظ نیز بر امور و در موارد متعدد اطلاق
شده است چنان که گویند عدد تام، مقدار تام،
تام القوت، تام الحس و تام العلم و فوق التمام که
تمام کمالات ممکنه الحصول حاصل برای آن
می باشد و فوق او تمامی نمی باشد ذات
حق تعالی است که تام الحقیقه هم گویند که کامل
الذات است و غیر متناهی است از لحاظ شدت و
قوت و مدت و عدت.^۲

تجاويف - اجوف^۳

تجرید - تجرید یعنی مجرد کردن و عاری

۱- مفاتیح الغیب، صص ۸۰-۸۱.

۲- اسفار، ج ۶، صص ۱۳۴، ۲۷۲.

۳- همان، ج ۱، سفر ۳، صص ۳۵۶-۳۵۷.

کردن، مجرد شدن از دنیا یعنی علایق مادی و زندگی ظاهری را رها کردن.

در اصطلاح فلاسفه تجرید عبارت از حذف بعضی از صفات و اجزا و ابقای بعضی دیگر و یا توجه کردن به بعضی از اوصاف و احوال و اجزا و عدم لحاظ بعضی دیگر و یا انفکاک شیء از عوارض و لواحق و ضمایم ولو عقلاً که تجرید عقلی است.

صدرا گوید این تعریف که حذف بعضی و ابقای بعضی دیگر از صفات باشد تعریف خوبی نیست و بلکه تجرید عبارت از نقل چیزی است از وجود مادی به وجود عقلی به واسطه نقل آن اولاً به حس و بعد به خیال و بعد به عقل و بنابراین تجرید شیء در عین مادی بودن آن ممکن نیست و حذف صفتی یا صفاتی از امور مادی در عین آن که در ماده باشند ممکن نمی باشد و آنچه مجرد و عاری از صفت یا صفات می شود صورت آن شیء است که در قوای مدرکه انسان است که نقل او به حس تا اندازه او را مجرد می کند و به خیال اندازه زیاده تر و لو هم زیاده تر و در عقل کلاً مجرد می شود پس تجرید و مجرد بودن هر چیزی در موطن مختلف مدارک و مشاعر فرق می کند.

و بالجمله تجرید عبارت از انتزاع صور مجردة اشیا است که به معنای حذف بعضی و ابقای بعضی دیگر است.

مسأله تجرید نیز یکی از مسائل مهم مورد توجه صدر است چنان که در مسأله اتحاد عاقل و معقول و حس و محسوس بیان شد که او در تمام مراحل ادراک قایل به نوعی از تجرید است.^۱

تجسم اعمال - یکی از مسائل کلامی که

شرایع و مذاهب در باب اصول عقاید مطرح کرده اند مسأله چگونگی لذت و الم انحروی و عذاب قبر و میزان و حساب و نشر صحف است در روز قیامت این مسأله از نظر علمای علم کلام جویری مورد بحث قرار گرفته و از نظر متعبدین به مذاهب طوری دیگر و بالأخره فلاسفه اسلامی نیز سعی کرده اند مسأله را طوری حل کنند که با اصول و قواعد عقلی وفق داده و منافات نداشته باشد.

خلاصه کلام آن که در روز قیامت اعمال هر کس نصب العین او شده و به صور قبايح و یا زیبا نمودار می شود «یوم یشهد علیهم ارجلهم و...» و زشت کاران و نیکوکاران هر یک نتیجه عمل خود را که در دنیا انجام داده اند ببینند.

صدرا این مسأله را به نحو خاصی مورد بررسی و توجه قرار داده و گوید:

شکی نیست که هر عملی را اثری است در نفس و اثری است در خارج و نفس انسان در مقابل اعمال و رفتار او متأثر می شود و همان طور که افعال و رفتار هر کس را در خارج آثار وجودی خاص است در نفس نیز اثری می گذارد که مجموعه ملکات و فضایل و رذایل نفسانی محصول اعمال و رفتار و بالجمله اکتسابات انسان است و به طور کلی هر یک از ملکات نفسانی را ظهوری است در هر یک از موطن و قوایل و هر صفت جسمانی و یا روحانی در مقام مقارنت و مجاورت با قابلی، اثری در آن قابل می گذارد و نحوه اثر آن در هر یک از موطن متفاوت است و همان طوری که اعمال خارجی در نفس اثر می گذارند ملکات نفسانی نیز در

خارج اثر می‌کنند و آثاری از فضایل و رذایل نفسانی در خارج حاصل می‌شود مثلاً غضب، کبر، عجب حقد و غیره که از کیفیات و امور نفسانی‌اند آثاری در خارج از آن‌ها ظاهر می‌شود.

یکی از موطن موطن آخرت است و نشأت اخروی است و بعید نیست که مثلاً غضب که یکی از ملکات و صفات نفسانی است در نشأت آخرت به صورت نار محرقه مجسم شود و صاحب آن را بسوزد که فرمودند «الدنيا مزرعة الآخرة» و همین‌طور جود، علم و سایر صفات که از کیفیات نفسانی‌اند به صورت سلسیل درآیند و آکل مال یتیم ظلماً در نشأت آخرت به صورت آتش در بطون خورندگان آن‌ها درآید و آن‌ها را بسوزاند و بالأخره ملکات فاضله و رذایل که از مکتسبات نفسانی است و از آثار و اعمال انسان است در نشأت دنیای به عینه در نشأت دیگر مجسم شوند و نتیجه عمل هر کس بدین طریق برای او نمودار شود.^۱

ملاصدرا در کتاب شواهد الربوبیه گوید:

اشراق هفتم: در بیان کیفیت تجسم اعمال و متصور شدن نیات اشخاص به صور مناسب با نیاتشان در روز قیامت.^۲

برای هر صفت راسخ و ملکه نفسانیه، ظهور و نمود خاصی است در هر موطن و نشأه‌ای. زیرا گاه برای صورت واحدی آثار گوناگون در موطن گوناگونی است. آیا نمی‌بینی که صورت جسم مرطوب بالذات مانند آب هرگاه در جسم دیگری که پذیرنده رطوبت است اثر رطوبت گذاشت، آن جسم قابل رطوبت مانند آب دارای رطوبت می‌گردد. ولی هرگاه همین جسم دارای صورت آبی در ماده دیگری مانند قوه حسیه یا

خیالیه تأثیر گذاشت و آن ماده از آن رطوبت متأثر و متفعل گردید، این ماده عین آن رطوبت و مانند آن رانمی‌پذیرد و مانند آب صاحب رطوبت نمی‌گردد، بلکه صورتی و شبعی از آن رطوبت را در خود می‌پذیرد و لذا برای آن رطوبت (یعنی رطوبت آب) اثر و رطوبت دیگری است و نشأه دیگری (یعنی نشأه حس و خیال) غیر از نشأه اولی یعنی نشأه مادی خارجی.

و همچنین نفس ناطقه به وسیله قوه عقلیه خویش ظهور و نمود دیگری از رطوبت را می‌پذیرد به نام صورت عقلیه کلیه رطوبت. پس بنگر حکم تفاوت و اختلاف نشأت را در مورد ماهیت واحد و قیاس کن بر آن، حال هر ماهیتی را بر حسب اختلاف و تفاوت انحاء وجودات (بدان گونه که قبلاً به تفصیل بیان کردیم که ممکن است ماهیت واحدی، به انحاء و اقسام گوناگون وجود موجود گردد) و این مقدار از بیان مطلب کافی است برای شخص بینا و با بصیرت که از دانستن آن به جمیع آنچه شارع مقدس درباره افراد انسان از نعیم و مقامات بهشتی و عده داده و یا آنان را از دوزخ و جحیم و درکات آن ترسانده است.

پس هر کس که در علم و دانش دارای تحدی و تفرس باشد بر او واجب است که در صفات نفسانیه و کیفیت انشا و خلاقیت وی نسبت به آثار و افعال ظاهری دقت و تأمل کند، تا که آن را وسیله ادراک و وصول به کیفیت و

۱- رساله عرشیه، ملاصدرا، ص ۱۹۵ و مبدأ و معاد،

ملاصدرا، ص ۳۴۳.

۲- ترجمه شواهد، ص ۴۵۷.

چگونگی استلزام و دربرداشتن بعضی از صفات و ملکات نسبت به بعضی از آثار مخصوص، در سرای آخرت قرار دهد. پس همان‌طور که شدت غضب در مرد موجب طغیان حرکت خون در بدن و قرمزی رنگ صورت او و گرم شدن بدن او و سوزش مواد بدن می‌گردد، در حالتی که غضب صفتی است نفسانی موجود در باطن او، و این آثار نام برده، صفات اجسام ماده‌یاند که در این عالم در پی شدت غضب ظاهر و آشکار می‌گردند.

هیچ جای تعجب و شگفتی نیست در این‌که در سرای آخرت آتشی افروخته بر این نفس ظاهر و آشکار گردد و در این نفس طغیان کند و اثر آن در وی محسوس و ملموس گردد و صاحب آن نفس را واقعاً و حقیقتاً بسوزانند. همان‌طور که در این عالم هنگام شدت ظهور آن صفت مستلزم ضریان رگ‌ها و شریان‌ها و اضطراب اعضای بدن است و چه بسا ظهور صفت غضب و طغیان آن در شخص منجر به امراضی شدید گردد و چه بسا صاحب آن صفت با عروض آن امراض شدید از شدت غیظ و غضب بمیرد (و خلاصه این‌که هر صفتی که در نفس انسان رسوخ و تمرکز یابد آثار و توابع ضروری آن صفت، در آخرت نیز بر وی مترتب گردد همان‌طور که هر صفتی که در این عالم در نفس روی دهد و یا راسخ گردد آثاری از قبیل آن‌چه در مثال مذکور بیان کردیم بر وی مترتب گردد).^۱

تجلی - انکشاف حقایق انوار غیب را برای قلوب صافیه تجلی می‌نامند و آن بر دو قسم است یکی تجلی ذاتی که مبدأ انکشاف حقایق غیبی از ذات حق است از ورای حجاب و دیگر

تجلی صفاتی که مبدأ و منشأ آن صفات و اسما و حجب نوری است.^۲

صدرا گوید: حق متعال را تجلی واحدی است بر اشیا و ظهور واحدی است بر ممکنات و این ظهور بر اشیا به عینه ظهور و تجلی دوم حق است بر نفس ذات خود در مرتبت افعال زیرا که ذات حق از جهت نهایت تمامیت و فرط کمال خود افاضه می‌کند از ذات خود که عبارت از ظهور دوم باشد بر نفس خود و روا نباشد که ظهور اول عین ظهور دوم باشد زیرا ظهور دوم تابع ظهور اول است و ظهور دوم عبارت از نزول وجود واجبی است در مراتب افعال که به نام افاضه و نفس رحمانی و علیت و تأثیر و محبت افعالیه و تجلی نامیده می‌شود و منشأ تکثر اسما و صفات است.

تجلی اول ظهور و بروز اشیا است و تجلی دوم تطور و تکثر آن‌ها است و اگر دقت شود یک تجلی و ظهور است که منحل به دو تجلی و ظهور می‌گردد.

جميع ماهیات و ممکنات مرانی وجود حق‌اند و مجالی حقیقت مقدسه‌اند و خاصیت هر آینه از آن جهت که آینه است آن است که از صوری که متجلی در آن شده‌اند حاکی باشد نهایت آن‌که ممکنات از جهت دوری از مبدأ و تراکم جهات نقص و ظلمت نتوانند که به تمامه و کماله حاکی از وجود و مرآت او باشند.

تخیل - تخیل در اصطلاح به معنی ازدیاد در حجم جسم است بدون آن‌که جسمی دیگر به آن ضمیمه و یا نافذ و داخل در خلل آن

۱- شواهد، صص ۴۵۷-۴۵۸.

۲- اسفار، ج ۲، سفر ۱، صص ۳۵۶-۳۵۸.

شود در مقابل تکائف که عبارت از نقصان حجم جسم است بدون آن که چیزی از آن کاسته شود. بعضی گویند تخیل عبارت از انبساط ماده است در کم.

عده‌ای از محققان فلاسفه که وجود خلأ را در عالم محال دانسته‌اند گویند: تخیل حقیقی محال است و آنچه را تخیل و تکائف پندارند عبارت از دخول اجسام غریبه و خروج اجسام غریبه است و به عبارت دیگر تخیل همان انتفاش است که تباعد اجزای و دخول اجزای مابین غریبه باشد و بالعکس.^۱

تخیل - تخیل عبارت از حرکت نفس است در محسوسات و چنان که حرکت نفس را در معقولات تفکر گوید حرکت آن را در محسوسات تخیل نامند.

بعضی گمان کرده‌اند که تخیل عبارت از حصول صور خیالی در اجزای دماغ است و صدرا چنان که از مبانی او معلوم شد این عقیده را مردود می‌داند و گوید: صور متخیله مجردند مانند سایر صور ادراکی و ماده دماغیه حامل اشکال و صور مختلف نمی‌تواند باشد زیرا آن ماده در آن واحد نمی‌تواند حامل اشکال متناقض و متضاد و بالأخره متقابل باشد. او گوید: صور خیالیه متفصل الوجودند از عالم ماده و موطن آن‌ها عالم خیال است. «خیال»^۲

تداخل - کلمه تداخل یعنی در یکدیگر درآمدن و در عرف فلسفه به معنی نفوذ و دخول اشیا و اجزا در یکدیگر است به نحوی که در وضع و حجم متحد گردند و به حجم مدخول فیه چیزی افزوده نگردد و این امر محال است زیرا لازم می‌آید که تمام عالم جسمانی در یک جزء جای گیرد و اصولاً جسمی موجود نباشد.

«جوهر فرد»^۳

تذکره - یکی از مباحث مورد اختلاف فلاسفه بحث در این امر است که آیا تعلّم و تعلیم یادآوری است یا فراگیری، افرادی که ارواح را، روحانیه الحدوث دانند می‌گویند: ارواح قبل از تعلق با بدن به معلوماتی عالم بوده پس از تعلق با بدن فراموش کرده است و به تدریج آن چه می‌دانسته به یاد می‌آورد. مفاد بخشی از قصیده عینیّه ابن سینا همین معنی است ملاصدرا با وجودی که به جسمانیه الحدوث بودن ارواح قایل است قول به تذکر را اقرب به صواب می‌داند لکن از سیاق عبارت دانسته می‌شود که در عبارت غلطی وجود داشته باشد.^۴

ترکیب اتحادی - ترکیب اتحادی نوع ترکیبی است که اجزای ترکیب‌کننده آن هر یک به‌طور جداگانه وجود مستقلی نداشته باشند و به عبارت دیگر میان دو یا چند امری است که در تقرر وجودی متحد باشند و همه موجود به وجود واحد باشند مانند نوع که مرکب از جنس و فصل است به نحو ترکیب اتحادی و ترکیب جسم از ماده و صورت و بنابراین ترکیب اتحادی اعم است از ترکیب تحلیلی عقلی یا خارجی.

بعضی گویند ترکیب اتحادی مخصوص است به مرکبات عقلی و ترکیب جسم از ماده و صورت را از آن جهت ترکیب اتحادی می‌دانند که در عقل منحل به دو جزء جنس و فصل و

۱- امفاز، ج ۴، صص ۱۶۹، ۱۷۶.

۲- همان، ج ۳، ص ۳۶۰.

۳- همان، ج ۲، سفر ۲، صص ۳۰-۳۱، ۵۶.

۴- همان، ج ۳، سفر ۱، ص ۲۹۰.

صورت و ماده می‌شوند نه در خارج و ترکیب اشیا از وجود و ماهیت از همین نوع است.

صدرا گوید: هر دو امری که متمایز باشند در وجود یا تمایز آن‌ها به تمام ماهیت است بدون اشتراک جوهری در میان آن دو و یا تمایز آن‌ها به چیزی است از سنخ ماهیت با اشتراک در طبیعت جوهریه که مابۀ الاشتراک جنس و ما به الافتراق فصل باشد و از فصول محصله باشد این ترکیب نوع ترکیب اتحادی است و در صورتی که مابۀ الامتیاز از امور عرضیه باشد ترکیب افتراقی است.^۱

ترکیب انضمامی در مقابل ترکیب اتحادی است و نوع ترکیبی است که هر یک از اجزای آن از لحاظ وجودی مستقل باشند و نحوه اتحاد آن‌ها اتحاد بالضمیمه باشد مانند ترکیب خانه از خشت و آجر و آهن و غیره.

تسبیح - حقیقت تسبیح و روح آن تجرید ذات الهی است از علایق الوان و شوایب حدثان و امکان و این امر حاصل نمی‌شود مگر از کسی که او را نحوی از تجرد و طهارت باشد و هر اندازه تجرد انسان اقوی باشد و از غواشی ماده مبرا تسبیح او کامل تر است و آن را مراتبی است. محیی الدین عربی گفته است که جمادات و نباتات را نیز ارواحی است که از ادراک غیر اهل کشف پنهان است و می‌گوید: ما شنیدیم که سنگ‌ها ذکر خدا را می‌کردند به زبانی ذکر می‌کردند که گوش‌های ما می‌شنید. ملاصدرا می‌گوید: تحقیق این تسبیح (تسبیح جماد و نبات) نیاز به بسط کلام دارد چه بسا این اعتقاد و نظر متاهی به این می‌شود که نادان‌ها و مردم پست بعد از شنیدن این‌گونه مقال به سُخریه گرفته عیب دانند. ملاصدرا شرح مفصل در این

باب داده‌اند که همه موجودات، خدا را تسبیح کنند.^۲

تسلسل - تسلسل یعنی پی‌درپی بودن و امور متسلسل یعنی اموری که زنجیر مانند به دنبال هم باشند و در اصطلاح فلسفه عبارت از ترتب امور غیرمتناهی است به نحوی که مرتبت لاحق مترتب بر مرتبت سابق و به دنبال آن باشد و بالآخره اموری که در ترتب وجودی به یکدیگر پیوسته باشند.

تسلسل از لحاظ امور متسلسل بر چند نوع است:

الف - تسلسل در امور اعتباری که برحسب اعتبار معتبر و اعتبارکننده است و آن را تسلسل یقفی نامیده‌اند که با توقف و عدم اعتبار اعتبارکننده متوقف می‌شود این نوع از تسلسل را باطل ندانسته‌اند چون در حقیقت تسلسل نیست یعنی شخص می‌تواند هر اندازه که بخواهد او هام و تخیالات خود را دنبال هم ادامه دهد.

ب - تسلسل در حوادث و زمانیات این نوع تسلسل نیز باطل نیست زیرا اجزای آن به‌طور متدرج موجود و معدوم می‌شوند و مجتمع در وجود نمی‌باشند و حوادث زمانی هر یک در ظرف خود موجودند و به‌هر حال دلیلی بر بطلان تسلسل در حوادث زمانی اقامه نشده است.

ج - تسلسل در علل و معلول که عبارت از ترتب امور غیرمتناهی است که هر مرتبتی علت لاحق و معلول سابق خود باشد. صدرا گوید تسلسل در علل و معلول

۱- امقار، ج ۱، سفر ۱، ص ۴۲۷.

۲- تفسیر سوره جمعه، ص ۲۰۳ و تفسیر ملاصدرا، ج ۶، صص ۱۴۸-۱۴۹.

تشخص - تشخص

وحدت وجود و اصالت آن و اعتباریت ماهیات. تسلسل مفروض در امور اعتباری است. علل و معلولات در ماهیات همه امور اعتباری است. و ذات و حقیقت هستی یکی است البته مراتب اقوی علت مراتب اضعف است.

وی گوید ماحصل همه براهین این است که مبدأ اولی وجود دارد و مبدأ همه موجودات یکی است. ملاصدرا گوید:

فاعل و غایت (علت فاعلی و غایی) اقدم از ماده و صورت است و حتی غایت اقدم همه علل است زیرا غایت در واقع علت فاعلی برای فاعل است (چون این غایت است که انگیزه فاعل است پس غایت در واقع موجب فاعلیت فاعل است).

و با این مقدمه گوییم هرگاه تناهی علل فاعلی و غایی ثابت شود تناهی علل مادی و صوری هم ثابت خواهد شد زیرا علت فاعلی و غائی همان طور که گفته شد اقدم از این دو اند. گذشته از این که صورت خود به اعتباری علت فاعلی است و داخل در طبقه فاعل هاست مانند غایت پس براهینی که مربوط به تناهی سلسله فاعل ها است می تواند برهان تناهی همه علل باشد.^۲

تشخص - یکی از مسائلی که مورد توجه و بحث صدرا قرار گرفته است و رساله خاصی در توضیح و تفسیر و شرح و بسط آن نوشته است مسأله تشخص و چگونگی آن است.

صدرا گوید: عده ای از اهل بحث و تدقیق گویند تشخص از امور اعتباری است و موجود

عبارت از تراقی عروض علیت و معلولیت است الی غیرالنهایه به آن که آنچه معروض علیت است معروض معلولیت باشد پس اگر معروضات متناهیة العدد باشند دور است والاتسلسل است.

صدر ابراهین و حجبی که به منظور ابطال تسلسل اقامه شده است چند برهان از آن ها را ذکر و مورد نقض و جرح قرار داده است.^۱

و بالجمله ملاصدرا گوید: دور و تسلسل تراقی عروض علیت و معلولیت است بی نهایت به این که هر آنچه معروض علیت است معروض معلولیت هم باشد. اگر معروضات (هم در طرف علل و هم در طرف معلول) متناهی باشد دور است. اگر به یک مرتبه باشد دور صریح است و اگر به چند مرتبه باشد دور مضر. وی به تفصیل در باب بطلان دور و تسلسل بحث کرده و براهین گوناگونی که فلاسفه ذکر کرده اند بیاورده جنبه های قوت و ضعف هر یک از آن براهین را یادآور شده است. ملاصدرا کلاً براهینی که فلاسفه و متکلمان در جهت ابطال تسلسل اقامه کرده اند کاملاً برای اثبات مطلوب رسانمی داند و مسأله اثبات مبدأ و ذات حق را از طرق دیگر مورد توجه قرار داده است که از جمله برهان صدیقان است. - برهان صدیقین و دیگر براساس فرض اصلی خود (وحدت و اصالت وجود) و دیگر هدف نظام خلقت و این که فاعل کل غایت کل است.

ملاصدرا گوید: وجود در کل عالم و همه موجودات عین وحدت است و وحدت در هر چیزی عین وجود است از دیدگاه او وجود یکی است و ذومراتب، مرتبه اقوی و اکمل و فوق کمال و تمام آن ذات حق است و اصولاً براساس

۱- اسناد، ج ۲، سفر ۱، صص ۱۴۲-۱۷۳، ۲۴۱-۲۴۲.

۲- همان، ص ۱۶۹.

عینی خارجی نمی‌باشد و گویند اگر تشخص از امور موجوده در خارج باشد ناچار آن هم متشخص خواهد بود و در تشخص احتیاج به تشخص دیگری خواهد داشت و اگر آن هم در خارج موجود باشد تسلسل لازم می‌آید و باز گویند اگر تشخص موجود در خارج باشد عروض آن بر متشخص مستلزم تشخص و ممتاز بودن معروض است و اگر معروض به آن تشخص عارض متشخص شود دور لازم می‌آید و اگر به غیر آن متشخص شود تسلسل لازم می‌آید.

صدرا گوید: آنچه شیء به آن متشخص می‌شود دارای ماهیت کلی نیست تا آن که نیاز به تشخص زاید داشته باشد و تسلسل لازم آید بلکه مایه تشخص امر ذاتی است و امور به ذات خود از یکدیگر ممتاز و متشخص می‌شوند نه به امور زایده و مشارکت امور با یکدیگر در بعضی از مشخصات در مفاهیم است و آن‌ها از اعتبارات عقلی‌اند و عروض تشخص بر ماهیات اشیا از قبیل عروض جنس و فصل است بر انواع که آن عروض در عقل است والا در خارج عروضی نیست و در حقیقت تشخص در خارج امری جدای از متشخص نیست تا احتیاج به امری دیگر داشته باشد و دور و تسلسل لازم آید.^۱

و بالجمله مایه التشخص هر چیزی نزد صدرا وجود آن چیز است و عبارت از نحوه وجود آن است و تشخص تمام موجودات به وجود خاص آن‌ها است و امتیاز اشیا و موجودات از یکدیگر به مراتب وجودی است و همان مراتب است که افراد را از یکدیگر ممتاز و مشخص کرده است و هر موجودی در هر

موطن که باشد تشخص او عین وجود خاص او است چنان‌که موجودات خاصه خارجی متشخص‌اند به وجودات خاص خارجی و موجودات ذهنی متشخص‌اند به نحوه خاص وجودات ذهنی آن‌ها و موجودات خیالی متشخص‌اند به نحوه خاص خیالی و وجودات مثالی متشخص‌اند به نحوه خاص وجود مثالی و همین‌طور وجودات عقلی و بالآخره وجودات اخروی.

ملاصدرا در شواهد الربوبیه با ترتیب چند مقدمه گوید: آنچه امور را متشخص می‌کنند نفس وجود آن چیز است. وی در مقدمه و اصل اول گوید:^۲

تعین و تشخص این بدن از آن حیث که بدن این نفس است به همین نفس است (که صورت کمالیه او و جاودانی و باقی و غیرقابل تبدیل و زوال است) هرچند ترکیب بدن، تبدیل و تغییرپذیرد و هم چنین تعین و تشخص اعضای بدن از قبیل دست و انگشتان مخصوص، همواره به تبعیت نفس و تعین او است.

اصل دوم: تشخص هر چیزی همان وجود مخصوص به او است خواه مجرد و یا مادی باشد و اما اعراض، همگی از لوازم تشخص‌اند نه از مقومات تشخص و لذا جایز است که کمیات و کیفیات و اوضاع شخص خاصی مانند یک انسان یا یک حیوان از صنفی به صنف دیگر و یا از نوعی به نوع دیگری تبدیل یابد و شخص مزبور به عینه باقی بماند.

۱- شواهد، ص ۱۸۴ و اسفار، ج ۲، سفر ۱، صص ۱۰-۱۷.

۲- همان.

عارض بر ماهیت و منضم به او است ولی در خارج، وجود، محقق ماهیت و نشان‌دهنده او و بدین سبب نیز موجب تعین و تشخیص او است. نه این‌که وجود، در خارج امری است منضم به ماهیت تا که محتاج به تعین قبلی و موجودیت قبل از وجود باشد.^۱

ملاصدرا گوید: حکما چون از این موضوع یعنی اصالت وجود و این‌که تشخیص هر چیزی عبارت از نحوه خاص وجود آن است غفلت کرده‌اند گفته‌اند که تشخیص ذات حق به ذات خود است و تشخیص عقول عالیه و نفوس و افلاک به لوازم ذات آن‌ها است و از این جهت نوع‌شان منحصر در فرد است و تشخیصات موجودات عنصری و موالید به امور عرضیه است و ندانسته‌اند که امور عرضیه «مشخص» اشیا نمی‌توانند باشند و «مشخص» امور باید همواره محفوظ و حافظ وحدت شخصیه اتصالیه آن‌ها باشد. این بود خلاصه سخن صدرا در مورد تشخیص.

تصوّر - تصور به اشتراک لفظی اطلاق بر دو امر می‌شود یکی مطلق حضور ذهنی که مرادف با علم است و خود منقسم می‌شود به تصور و تصدیق و آن را تصور مطلق و تصور لایه شرط هم گفته‌اند و دیگر آن‌که اطلاق می‌شود بر حضور ذهنی به اعتبار و با قید به عدم اذعان به نسبت که تصور ساذج و تصور به شرط لا می‌گویند.

صدرا گوید تصور مشتق از صورت است و نزد عامه مردم موضوع است برای هیأت

اصل سوم: شخص واحد جوهری (مانند انسان مثلاً) شایسته و آماده آن است که در مسیر اشتداد اتصالی و تحرک جوهری قرار گیرد و هر لحظه از حدی به حدی دیگر ارتقا یابد و در هر لحظه به درجه عالی‌تری از وجود نایل گردد. آن درجه، اصل و حقیقت او است و ماسوای آن (از اوصاف و احوال) همگی از آثار و لوازم آن درجه‌اند. بلکه وجود، هرچه قوی‌تر باشد احاطه او به مراتب ماقبل بیش‌تر و جامعیت او نسبت به درجات کامل‌تر خواهد بود.

آیا نمی‌بینی که چگونه حیوان، کلیه اعمال و افعال جمادی و نباتی را به اضافه احساس و اراده که ویژه او است انجام می‌دهد؛ و انسان کلیه افعال نامبرده را به اضافه عمل نطق انجام می‌دهد؛ و عقل، کلیه اعمال و افعال مذکور را به انشا و خلاقیت (نه به اسباب و آلات و وسایل جسمانی) انجام می‌دهد و واجب‌الوجود هرچه را اراده کند بر کلیه موجودات افاضه می‌کند؟ (و این‌ها همگی دارای ثبوت مدعای ما است).

امام فخرالدین رازی در مورد تعین و تشخیص طبایع کلیه، اشکالی کرده است بدین تقریر که انضمام تعین به طبیعت، محتاج به این است که طبیعت، قبل از انضمام تعین به او خود دارای تعین باشد. (زیرا تا چیزی خود، موجود و متعین نباشد نمی‌توان چیزی با او منضم نمود). و پاسخی را که شارح محقق (کتاب اشارات خواجه نصیرالدین طوسی) داده است کافی و وافی در حل اشکال نیست. بلکه ماده و ریشه اشکال قطع نمی‌گردد، مگر با توجه به تحقیق ما در مسأله وجود و کیفیت انضمام وجود به ماهیت در ذهن و تقدم وجود بر ماهیت در خارج. (زیرا براساس آن تحقیق، هرچند وجود در ذهن

۱- اسفار، ج ۱، صص ۱۰۵، ۲۸۴ و ج ۲، ص ۱۰ و ترجمه شواهد، ص ۱۸۴.

جسمانی که حاصل برای جسم مشکل (صورت) است و نزد حکما اطلاق بر چند معنی می‌شود که تمام آن معانی در یک معنی مشترکند و آن چیزی است که آن شیء به آن بالفعل می‌شود و همین‌طور است صور علمیه اشیا.

تضاد - تقابل تضاد عبارت از تقابل بین دو امر وجودی است که بین آن‌ها نهایت بُعد باشد مانند سفیدی و سیاهی و شرط تضاد بودن دو امر این است که هر دو واقع تحت یک جنس واحد باشند، جنس غیرعالی. و بیان شد که وجود را نه جنس است و نه نوع پس وجود را ضدی نیست زیرا بین وجود و وجود دیگر غایت بُعد هم نیست و هیچ طبیعتی عام‌تر و مطلق‌تر از وجود نیست و تصور این که دو وجود متضاد باشند که تحت جنس واحد باشند ناممکن است.^۱

تعقل - تعقل یعنی ادراک به وسیله عقل و امری را به عقل درآوردن و بالأخره اخذ صورت عاری از ماده.^۲

صدرا گوید تعقل عبارت از اتحاد جوهر عاقل است با معقول. صور اشیا بر دو قسم‌اند یکی صورت مادی اشیا که قوام وجودی آن‌ها به ماده و وضع و مکان خاص است این قبیل صور مسلماً بر حسب وجود مادی خود معقول بالفعل و بلکه محسوس هم نمی‌باشند مگر بالعرض. و دیگر صور مجرد آن‌ها است از ماده و وضع و مکان به نحو تجرید تام که صور معقوله بالفعل است و یا به نحو تجرید ناقص که متخیل و یا محسوس بالفعل است.

باتوجه به بیان و تعریف و تقسیم فوق و این اصل که حکما گویند صور معقوله بالفعل را وجود فی نفسه و وجود آن‌ها برای عاقل یکی

است از جهت واحد و همین‌طور محسوس بماهو محسوس وجود آن فی نفسه و وجودش برای حاسه و حس یکی است «بلااختلاف» در این صورت اگر فرض شود که معقول بالفعل امری باشد که وجود آن غیر از وجود عاقل باشد به‌طوری که دو موجود متغایر باشند و هر یک را هویت جداگانه‌ای باشد و ارتباط میان آن دو فقط از باب حالیت و محلّیت باشد مانند سواد و جسم که جسم محل سواد است لازم می‌آید که بتوان وجود هر یک را بدون دیگری اعتبار کرد لکن این معنی در معقول بالفعل درست نیست زیرا معقول بالفعل را وجود دیگری نیست مگر همان وجودی که بذاته معقول است نه بشیء دیگر و معقول بودن چیزی تصور نمی‌شود مگر به آن که چیزی عاقل او باشد و اگر عاقل، امری باشد مغایر با آن لازم می‌آید که آن فی حد نفسه و با قطع نظر از این عاقل غیر معقول باشد و در نتیجه وجود آن وجود عقلی نخواهد بود در صورتی که صور معقوله هر چیزی که مجرد از ماده باشد معقول بالفعل است چه آن که عاقلی آن را تعقل کند یا نه.

و خلاصه کلام آن که صور معقوله مجرد دو قسم‌اند یکی معقولاتی که بر حسب فطرت و خلقت مجردند مانند عقول و نفوس و صور معقوله کلیه و دیگری صور مجردة که به تجرید مجرد. مجرد می‌شوند از ماده در هر صورت صور مجرد معقول بالفعل‌اند چه آن که عاقل خارجی باشد که آن‌ها را تعقل کند یا نه.

حکم معقولیت شیء مانند حکم متحرکیت

۱- اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۳۴۲.

۲- همان، ج ۶، ص ۲۵۸ و ج ۱، صص ۲۷۰، ۳۸۹.

پس آن حاسه بالفعل و محسوس بالفعل است اما قبل از آن نه حاسی است و نه محسوسی مگر بالقوت اما وجود صور در مواد از معدلات آن فیضان است.

و نیز گفته شده است که تعقل به واسطه حلول صور معقول در عاقل نیست بلکه به واسطه مثول صور معقول است در مقابل عقل و اتحاد نفس است با آن و همین طور تخیل: این بود خلاصه بیان صدرا در مورد تعقل. «اتحاد عاقل و معقول

تعلق - تعلق عبارت از وابستگی و ارتباط میان دو چیز است و به عبارت دیگر ارتباط چیزی است به چیزی دیگر از جهت نیازی که متعلق به متعلق به دارد و آن برحسب قوت و ضعف و نحوه ارتباط و وابستگی متفاوت بوده و اقسامی دارد.

الف - قوی ترین تعلقات تعلق برحسب ماهیت و معنی است مانند تعلق ماهیت به وجود. **ب -** تعلق برحسب ذات و حقیقت که ذات و حقیقت شیء به امری دیگر تعلق یابد به ذات و هویت خود مانند تعلق ممکن به واجب.

ج - تعلق برحسب ذات و نوعیت جمعاً به ذات متعلق به و نوعیت آن مانند تعلق عرض به معروض خود.

د - تعلق برحسب وجود و تشخیص حدوثاً و بقائاً به طبیعت و نوعیت متعلق به مانند تعلق ماده به صورت.

هـ - تعلق برحسب وجود حدوثاً نه بقائاً مانند تعلق نفس به بدن از نظر صدرا که گوید نفس جسمانیة الحدوث است.

شیء نیست زیرا در متحرکیت جسم هرگاه از محرک آن قطع نظر شود در این صورت متحرک نخواهد بود بلکه جسم خواهد بود زیرا وجود جسم «بما هو جسم» به عینه «بما هو متحرک» نیست برخلاف معقول بالفعل که «کون آن» معقول بالفعل است و این کون فی نفسه و به عینه معقولیت او است چه آن که عاقلی غیر از آن او را تعقل کند یا نه و آن معقول الهویت است بالفعل و بدون احتیاج به عاقلی دیگر غیر از خود او که تعقلش کند پس او عاقل است بالفعل همان طور که معقول است بالفعل والا انفکاک میان عاقلیت بالفعل و معقولیت بالفعل لازم می آید و حال آن که متضایفان متکافیان در وجودند.^۱

حال صور محسوسه هم بر همین قیاس است زیرا چنان که گفته شد محسوسات منقسم به دو قسم می شوند:

یکی محسوس بالقوت و دیگری محسوس بالفعل و محسوس بالفعل متحد الوجود است با جوهر حاس بالفعل و معنی احساس آن نیست که حکما گویند که احساس مجرد صور محسوسه است به عینه از ماده خود و تخیل صور خیالی، مجرد آنها است به مجرد زیادتر بدون عوارض مکتنه زیرا محال است که منطبعات در مواد با هویات خود متصل به غیر خود شوند.

و معنی احساس عبارت از حرکت قوت حاسه به طرف صور محسوسه موجود در ماده نیست چنان که بعضی در ابصاد گمان کرده اند.

و مجرد اضافه نفس به آن صور مادی هم نیست چنان که بعضی دیگر تصور کرده اند بلکه حصول احساس به فیضان صور نوریة ادراکیه از واهب الصور است که به واسطه آن فیضان ادراک و شعور حاصل می گردد.

و - تعلق بر حسب استکمال و اکتساب فضیلت برای وجوده بر حسب اصل وجود مانند تعلق نفس به بدن نزد اکثر حکما که گویند تعلق نفس به بدن بعد از بلوغ صوری آن است که قایل به روحانیه الحدوث نفس‌اند و نفوس ناطقه را قبل از ابدان موجود می‌دانند و گویند که نفوس جهت کسب کمال و فضیلت با بدن دنیوی و مادی تعلق یابند.^۱

تعین - تعین یعنی تقرر در عین و «تعینه» یعنی اصابت بالعين و «تعین الرجل» یعنی او را دید یقیناً و «تعین علیه الشیء» یعنی امر معین همواره لازم او است.

از نظر مفهوم فلسفی کلمه تعین اغلب مرادف با تشخیص است.

صدرا گوید تعین امور، غیر از تشخیص آن‌ها است زیرا تعین امر نسبی است و تشخیص امری نسبی نیست بلکه نحوه وجود شیء و هویت او است و بالجمله. تعین عبارت از «ما به یمتاز الشیء عن غیره» می‌باشد به نحوی که غیر آن را مشارکت در آن امر «ما به الامتیاز» نباشد.

ما به الامتیاز گاه عین ذات است مانند تعین واجب الوجود که ذاتاً ممتاز از ممکنات است و مانند تعینات ماهیات امکانیه و مفهومات عقلیه در ذهن که تعین آن‌ها نیز عین ذوات آن‌ها است و گاه زاید بر ذات است مانند ما به الامتیاز کاتب از امی به کتابت که کتابت امر زاید بر ذات است و وجودی است و گاه ما به الامتیاز امر عدمی است یعنی به واسطه عدم حصول امری است مانند امتیاز امی از کاتب به واسطه عدم کتابت و گاه مرکب از دو امر وجودی و عدمی است و نوع واحد ممکن است متعین به تمام اقسام تعینات باشد.

مثلاً انسان ممتاز است به ذاته از فرس و به واسطه صفت وجودی در فردی از افرادش ممتاز است از آن فرد که متصف به صفت دیگر است مانند زید رحیم که ممتاز است از زید قهار و زید عالم از زید جاهل که امتیاز آن‌ها در صفات عدمی است و امتیاز کاتب غیرخیاط از کاتب خیاط و غیره و تعینات زایده همه از لوازم وجودات‌اند.^۲

خلاصه کلام ملاصدرا این است که ما به التمايز امری زاید بر ذات و برای هر متعینی امری جدا است که او را از غیرش ممتاز می‌کند و آن امر که ما به الامتیاز است زاید بر هر یک از متعین‌ها است مانند امتیاز کاتب از امی به کتابت و گاه امتیاز متعین به امر عدمی است یعنی عدم حصول آن امر زاید برای آن مانند امتیاز امی از کاتب به عدم کتابت پس وجود کتابت برای کاتب ما به التمعین است و عدم کتابت برای امی ما به التمعین است.

پس تعین زاید بر ذات متعین گاه وجودی است و گاه عدمی است و گاه مرکب از وجودی و عدمی است و ممکن است برای یک نوع همه انواع تعینات باشد و مثلاً انسان بذاته از فرس ممتاز است و به واسطه صفتی وجودی که در فردی از افراد آن باشد ممتاز از غیر است و به عبارت دیگر هر فردی از افراد انسان خصوصیتی زاید بر ذاتش دارد که آن فرد را متعین از افراد دیگر می‌کند مانند زید رحیم که از عمر و قهار ممتاز است و ممکن است فردی از افراد انسان به صفت عدمی ممتاز از غیرش شود

۱- امغار، ج ۱، سفر ۴، ص ۳۲۵.

۲- همان، ج ۲، سفر ۲، صص ۱۵-۱۶.

تقابل - تقابل

نشوند و تقابل بدین معنا دارای چهار قسم است: قسم اول تقابل ایجاب و سلب است و این تقابل نه تنها در مورد قضایا (مانند «زید قائم»، و «زید لیس به قائم») صادق است بلکه در مفردات نیز مانند فرس و لافرس صدق می‌کند (پس همان‌طور که مابین دو قضیه «زید قائم» و «زید لیس به قائم» تقابل است همین‌طور مابین زید و لازید و قائم و لاقائم و فرس و لافرس نیز تقابل است و هرگاه تقابل ایجاب و سلب مابین دو قضیه بود) پس دو قضیه متقابل به تقابل ایجاب و سلب (در اصطلاح منطق و هم در فلسفه) متناقضان نامیده می‌شود.

و اما اشکالی که در این مورد کرده‌اند دایر بر این‌که نقیض هر چیزی رفع او است درحالتی که قضیه موجب، نقیض، به معنی رفع قضیه سالبه نیست، بلکه قضیه موجب، مصداق سلب سلب خود است، نه رفع قضیه سالبه، بحث و مناقشه لفظی است (و بحث و مناقشه لفظی در مسائل عقلی که فکر انسان غالباً معطوف به جانب معنی و حقیقت است نه الفاظ و عبارات، چندان مورد اعتنا و توجه نیست) زیرا تناقض از جمله نسبی است که (مابین دو امر متناقض) از هر طرف تکرار می‌یابد (زیرا همان‌طور که قضیه سالبه نقیض و رافع قضیه موجب است، قضیه موجب نیز واقعاً و حقیقتاً نقیض و رافع قضیه سالبه است؛ خواه لفظ نقیض و یا لفظ رفع بر وی اطلاق بشود و یا نشود) و در پاسخ از این اشکال احتیاج به این نیست که لفظ رفع را در تعریف نقیض (که گفته‌اند «نقیض کل شیء رفعه»)

مانند انسان جهول به واسطه عدم علم در برابر انسان علیم، و نیز کاتب غیر خیاط ممتاز است از خیاط غیرکاتب به یک صفت وجودی و یک عدم صفت و بالعکس، همه تعینات زائده از لوازم وجود است و حتی اعلام متمایزه تمایز آن‌ها به اعتبارات وجودات آن‌ها است وجوداتی که در اذهان اعتبارکنندگان است و یا به اعتبار وجود ملکات آن. (نه این‌که خود اعلام را ذوات متمایزه باشد).

ملاصدرا گوید درواقع تمیز اشیا به صفات زائده بر ذات آن‌ها بازگشت می‌کند به تمیز خود آن صفات و تمیز آن صفات به ذات خود است.^۱
تقابل - نسبت میان دو امری که از جهت واحد در محل واحد جمع نشوند تقابل گویند و آن دو را متقابلان نامند از جهت آن‌که مقابل یکدیگرند.

و بالجمله دو امری که با یکدیگر تباین داشته باشند ولو تباین جزئی متقابلانند و امور متقابله چهار قسم‌اند و بالآخره تقابل میان دو امر به یکی از چهار وجه محقق می‌شود.

۱- تقابل سلب و ایجاب

۲- تقابل ضدین

۳- تقابل تضایف

۴- تقابل عدم و ملکه

ملاصدرا در شواهد الربوبیه گوید:

قبل از این گفتیم که هویت از اوصاف و احوال وحدت است همان‌طور که غیریت از اقسام و احوال کثرت است. پس از جمله اقسام غیریت، تقابل است (و تقابل که دال بر اختلاف و مغایرت است صفتی است مابین دو امر متباین (به نام متقابلان) و متقابلان عبارتند از دو امری که در شیء واحدی و از جهت واحدی جمع

۱- اشار، ج ۱، سفر ۱، صص ۱۰۶-۱۰۷ و ج ۲، سفر ۱، صص ۱۵-۱۷.

تأویل و توجیه کنیم به این که لفظ رفع مذکور در تعریف نقیض، اعم است از رفع و مرفوع به رفع (بدین معنی که بگوییم نقیض هر شیء رفع او است، خواه رفع، به معنی رافع و اسم فاعل باشد و یا رفع به معنی مرفوع و اسم مفعول باشد. زیرا مصدر هم به معنی اسم فاعل و هم به معنی اسم مفعول استعمال می شود؛ و رفع به معنی رافع را به قضیه سالبه اختصاص دهیم و رفع به معنی مرفوع را به قضیه موجبه نسبت دهیم).

دوم از اقسام تقابل، تقابل متضایفین است و متضایفین عبارتند از دو امر وجودی (یعنی دو امر ثبوتی) که هر یکی با دیگری تعقل و تصور گردد (بدین معنی که تصور هر یک مستلزم تصور دیگری و توأم با تصور دیگری باشد) مانند علت و معلول (و حکما نسبت مابین این دو امر را اضافه گویند و طرفین اضافه را مضاف نامند) و مضاف حقیقی، اضافه است نه محمول علیه (یعنی ذات موصوف به اضافه مانند ذات علت که آن را در اصطلاح مضاف مشهور نامند) و نه آن که مرکب است از ذات و اضافه (مانند ذات متصف و صفت علیت) که آن را مضاف مشهوری گویند و هم چنین است حکم در مورد هر مشتقی (مانند ایض زیرا ایض حقیقی نفس بیاض است و ذات جسم سفید بدون صفت سفیدی، ایض مشهور و جسم با صفت سفیدی، ایض مشهوری است).^۱

سوم از اقسام تقابل، تضاد است که نسبتی است مابین متضادین) و متضادان دو امر وجودی و ثبوتی اند که هر دو در موضوع واحد (و در آن واحد) جمع نشوند و مابین هر دو امر، غایت بُعد و مخالفت باشد. همان طور که در اصطلاح حکمای الهی تفسیر شده، و یا دو امری

هستند که بر موضوع واحدی تعاقب کنند (یعنی هر یکی در تعاقب دیگری و بعد از زوال آن، در موضوع واحد قرار گیرند) بدون این که اجتماع هر دو در موضوع واحد ممکن باشد. همان طور که در اصطلاح علمای منطق تفسیر شده (مانند سواد و بیاض). جماعتی از علما به جای موضوع، لفظ محل را اختیار کرده اند و بنابراین مابین صور عناصر (که به علت جوهریت آن ها عارض بر موضوع نشوند، بلکه در محل جوهری دیگری حلول می کنند)، قایل به تضاد شده اند (زیرا محل، اعم از موضوع است و می توان آن را هم محل اعراض و هم محل جواهر فرض نمود. برخلاف موضوع که محل مختص به اعراض است) و به زودی حق و صحت و یا بطلان این مسأله را خواهی دانست. چهارم از اقسام تقابل، تقابل عدم و ملکه است. ملکه به طوری که در نزد جمهور مشهور است عبارت است از قدرت چیزی بر انجام امری که از شأن او و درخور او است که در هر وقتی که بخواهد آن را انجام دهد. مانند قدرت انسان و یا حیوان بر دیدن اشیا و عدم عبارت است از انتقای این قدرت از انسان و یا حیوان با بطلان استعداد و صلاحیت داشتن آن در زمانی که از شأن آن چیز این است که در این وقت و زمان در وی وجود داشته باشد. مانند ناپیئایی (در انسان و یا حیوان در زمانی که باید پینا باشد) نه مانند حجر (و یا هر جسم جامدی که فاقد استعداد و صلاحیت داشتن حس بینایی و قدرت بر آن است) و نه مانند حجر و (یعنی ناپیئایی در بجه شیر و یا سگ) قبل از باز شدن

۱- ترجمه شواهد الربوبیه، صص ۱۰۲-۱۰۳.

چشم او (زیرا قدرت بر بینایی در بچه شیر و سگ از هنگام تولد تا زمان باز شدن چشم او وجود ندارد، و بنابراین تقابل بین عمی و بصر در جسم جامد و یا در هر حیوانی قبل از فرارسیدن زمان باز شدن چشم، تقابل عدم و ملکه نیست. از بیانات گذشته معلوم شد که تقابل در تضایف و تضاد، مابین دو امر وجودی است و در سلب و ایجاب و عدم و ملکه، مابین دو امری است که یکی وجودی و دیگری عدمی است. و این بود تفسیر عدم و ملکه از نظر جمهور) ولی عدم حقیقی مقابل ملکه حقیقیه (از نظر ما) عبارت است از انتفای امری از چیزی که در آن چیز و یا در بعضی از مقومات آن چیز مانند جنس و نوع، امکان وجود آن امر متحقق باشد. پس عمی و ظلمت و نداشتن مو در بدن به علت ابتلا به داء الثعلب پس از داشتن آن و امر دیت در صورت کودکان در زمانی قبل از فرارسیدن زمان رویدن مو در صورت آنان و عدم بینایی با امکان وجود بینایی در مورد شخص کور مادرزاد و نبودن ریش در صورت زن که وجود آن در صورت افراد نوع انسان که شامل زن و مرد است، ممکن است، همگی عدم ملکه‌اند نه عدم بحث و عدم صرف. زیرا در تمام این اعدام نام‌برده امکان وجود امر معدوم، شرط و معتبر است و امکان شیء مستلزم وجود ماده مستعد قبول آن شیء است و لذا صدق این اعدام بر امری که به کلی معدوم و فاقد امکان وجود امر معدوم است جایز نیست (پس با این تفسیر، عدم و ملکه شامل کلیه مواردی می‌شوند که ذکر شد در حالتی که بعضی از آن‌ها به تفسیر جمهور از عدم و ملکه خارج می‌شوند).^۱

تقدم و تأخر - تقدم یعنی جلو و پیش،

متقدم یعنی امری که از جهتی از جهات جلو و قبل باشد و وضع تأخر مقابل تقدم است.

ملاصدرا گوید: تقدم و تأخر بر دو وجه است یکی این‌که مافیه‌التقدم و ما به‌التقدم یکی است. مانند تقدم بعضی از اجزای زمان بر بعضی دیگر در قلیات و بعدیات در آن‌ها به نفس هویات متجدده است لذاته نه به امر دیگری که عارض بر آن باشد.^۲

دوم این‌که تقدم و تأخر به نفس آن معنی نباشد و بلکه به واسطه معنی دیگر باشد در این مورد بین مافیه‌التقدم و ما به‌التقدم فرق است مانند تقدم انسانی که پدر است به انسانی که فرزند است (پسر است) که تقدم در این‌جا در معنی انسانیت نیست و بلکه در معنی دیگری است که زمان و یا وجود باشد پس در این مورد مافیه‌التقدم و تأخر در مقدم و متأخر وجود یا زمان است و ما به‌التقدم و تأخر خصوص ابوت و بنوت است همان‌طور که تقدم پاره‌ای از اجسام بر پاره‌ای دیگر به وجود است و نیز تقدم علت بر معلول به وجود است و همین‌طور تقدم دو بر چهار که اگر در این‌گونه تقدم و تأخرها وجود اعتبار نشود، تقدم و تأخیری نخواهد بود، بنابراین تقدم و تأخر، کمال و نقص، قوت و ضعف در وجودات به نفس هویات آن‌ها است و نه به امری دیگر و در اشیا و ماهیات به نفس وجودات آن‌ها است نه به نفس آن‌ها و بالجمله متقدم یعنی چیزی که از لحاظ وجودی یا ماهوی

۱- اسناد، ج ۲، سفر ۱، صص ۱۰۳-۱۱۴ و ج ۲، سفر ۳، ص ۱۹۲.

۲- همان، ج ۱، سفر ۱، ص ۳۶ و ج ۳، سفر ۱، ص ۲۵۷.

قبل از وجود امر دیگر باشد که قهراً به جز در مورد تقدم وجودی و شرفی ذات حق در مواردی تقدم و تأخر از امور نسبی است و انواع تقدم ها عبارت اند از: ۱- بالطبع ۲- بالشرف ۳- بالزمان ۴- بالذات، ۵- بالعلیه ۶- بالمرتبه و یا برتبه. تقدم بالزمان مثل تقدم زمان وجود نوح پیامبر بر حضرت موسی و تقدم بالطبع مانند تقدم واحد بر عدد دو و هیولی بر صورت و تقدم جسم بر حیوان و حیوان بر انسان که داخل در تقدم به مرتبه هم می باشند. گاه انواع تقدم ها و یا چند نوع از آن در بین دو امر صادق است مانند تقدم بالعلیه که علت از این جهت متقدم بر معلول است و به مرتبه هم متقدم بر معلول است و به شرف هم متقدم بر معلول است و در علت علل همه انواع تقدم ها وجود دارد و نوع تقدم بالمکان هم وجود دارد که البته از اموری نسبی است همان طور که تقدم بالزمان، ملاصدرا به طور کلی انواع تقدم ها را دو گونه می داند یکی آن که ترتیب در آن بالطبع باشد و اگر چه ذاتاً بالطبع نباشد و دیگر تقدمی که ترتیب در آن به اعتبار وضع باشد که در اموری جاری است که دارای حیث و مکانند مانند تقدم جسم بر حیوان و حیوان بر انسان و تقدم بالمرتبه نوع اول است که ترتیب در آن بالطبع است مانند تقدم صف اول نماز جماعت اگر محراب مبدأ فرض شود و در تقدم بالمرتبه روا باشد که جریان معکوس شود، متقدم متأخر شود و بالعکس. خلاصه کلام تقدم بالطبع مانند تقدم واحد بر اثنين و خطوط بر مثلث.

تقدم بالعلیه مانند موارد تقدم وجودی که علت متأخر باشد و بالجمله در هر موردی که وجود متقدم علت برای وجود متأخر باشد تقدم

بالعلیت است: هم تقدم بالعلیه است، هم بالوجود، هم بالوجوب و هم بالشرف و هم بالمرتبه.

تقدم بالشرف مانند تقدم عالم بر جاهل که فرمود هل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون. تقدم بالزمان مانند تقدم حضرت نوح بر حضرت موسی و تقدم اجزای زمان های متقدم بر زمان های متأخر. ملاصدرا دو نوع تقدم بیفزوده است به نام تقدم بالحقیقه. و تقدم بالحق نوع اول مانند تقدم وجود بر ماهیات موجوده به آن وجود در شواهد الربوبیه گوید:^۱

در این جا دو قسم دیگر از تقدم و تأخر. اضافه بر اقسام پنج گانه مشهور وجود دارند که جمهور حکما به علت دقت و لطافت آنها، بر آنها واقف نشده اند (زیرا در کتب حکما ذکر و اثری از این دو قسم تقدم و تأخر مشهود نیست) یکی تقدم و تأخر بالحق و دیگری تقدم و تأخر بالحقیقه. و برای هر یک از این دو قسم تقدم و تأخر برهان و دلیلی خاص و تعریفی است مخصوص و دقیق که بیان و تقریر آنها نیازمند به بحث مفصلی است که ایراد آن شایسته و مناسب با این کتاب مختصر نیست (و در سایر کتب مفصل خویش برهان بر وجود این دو قسم تقدم و تأخر و هم تعریف مخصوص به هر یک را به طور مبسوط تحریر و تقریر نموده ایم) ولی ما در این جا به قسم اول اشاره می کنیم (و در تفسیر و توضیح آن به طور اختصار می گوئیم) به این که حق، جل شأنه، به اعتبار تجلی وی در اسمای خویش و هم به اعتبار تنزل وی در مراتب شئون وجودیه خود که عبارتند از

نفس وجود منسوب به جاعل بر نفس وجود منسوب به مجعول) تقدم بالحقیقه است (نه بالطبع و نه بالعلیه و نه به سایر انحاء تقدم مشهور. زیرا وجودات دارای مراتب و کثراتی است که بعضی بالحقیقه و به نفس ذات، مقدم بر بعضی دیگرند).

و اما تقدم وجود بر ماهیت، تقدمی است که ملاک و سببی برای آن نمی توان فرض نمود مگر این که بگوییم وجود، موجود بالذات است و ماهیت، موجود بالعرض و به تبع وجود است و حال وجود و ماهیت عیناً نظیر حال شخص است با سایه او و یا نظیر عکس شخص است در آینه.

ملاصدرا در سطح وجود همه تقدمها را می نگرد و از این رو همان تشکیکی که در مرتب وجود است در کل تقدمها و تأخرها را می دارد و اصولاً انواع تقدمها و تأخرها جلوه های وجودند و شئون آن را در مجال علت و معلول و جنس و فصل و زمان و مکان و تقدم و تأخر و معیت و غیره ظهور می کند.^۱

تقدم فعل بر قوت - ملاصدرا می گوید اکثر فلاسفه گمان برده اند^۲ به طور مطلق قوت متقدم بر فعل است به این گمان که ماده قبل از صورت و جنس قبل از فعل و لا نظام عالم قبل از نظام آن و ماهیت ممکن قبل از وجود آن می باشد و در این باب فلاسفه و حکما اقوال گوناگونی دارند. و فروعی را بر این نظر مترتب کرده اند از جمله این که هیولی وجوداً قبل از صورت است. ملاصدرا در این جا نظر فلاسفه

وجودات ممکنات، هم متصف به تقدم و هم متصف به تأخر است و اتصاف او به تقدم و تأخر به نفس ذات او است نه به واسطه امری زاید بر ذات (زیرا حق است که در نخستین مراتب کثرت، در اسما و صفات خویش از قبیل عالم و قادر و مرید تجلی می کند و وجود، در مقام ذات، تقدم بر وجود و ظهور و تجلی در مقام اسما و صفات دارد و نیز حق است که در سایر مراتب وجود از عقول تا به اجرام و عناصر که همگی شئون وجودیه اویند تنزل می کند و وجودش در اصل مرتبه ذات، تقدم بر شئون وجودیه او دارد، پس او است که در حقیقت به نفس ذات خویش هم متقدم است و هم متأخر). پس هیچ تقدمی متقدم و هیچ متأخری متأخر نمی شود مگر به حق لازم و قضای حتمی (یعنی به نفس وجودی که حق حقیقی است و تحقق هر وجودی در هر مرتبه ای و تجلی وی در هر منزل و مقامی و شأن او به هر شأن و نام و نشانی امری لازم و ضروری و غیر قابل تغییر و تبدیل است و لایق و شایسته او است) و به قسم دوم (یعنی تقدم بالحقیقه) اشاره می کنیم (و در تفسیر و تعریف آن می گوییم) به این که جاعل و مجعول هنگامی که برای هر یک شیئیت وجودی است، تقدم شیئیت (یعنی ماهیت) جاعل بر شیئیت مجعول از نظر اتصاف به وجود، تقدم بالذات است (زیرا شیئیت و ذات جاعل در اتصاف به وجود، بالذات به حکم عقل و ضرورت و بداهت مقدم بر شیئیت و ذات مجعول است) خواه تقدم بالذات به صورت تقدم بالطبع باشد (مانند تقدم واحد بر اثنین) و یا تقدم بالعلیه باشد (مانند تقدم علت تامه بر معلول) و تقدم نفس وجود بر وجود (یعنی تقدم

۱- اسفار، ج ۳، سفر ۱، ص ۲۵۴.

۲- همان، ص ۵۶.

اقدام یونان را بر شمرده است. وی گویند قوت به طور مطلق متأخر از فعل است^۱ به همه انواع تقدم‌ها.

تقدیر - تقدیر عبارت از ترتیب امر است به مقدار خود چنان‌که فرمودند «نحن قَدَرنا بینکم الموت» ملاصدرا گوید محتملاً منظور این باشد که می‌فرماید: ما ابدان اخروی را در هنگام مرگ بیاقرینیم بر هیأت متفاوت و مختلف و تقسیم کردیم آن‌ها را بین ارواح شما متناسب با اعمال و اخلاق شما.^۲

تقوی - کلمه تقوی در قرآن مجید بر سه امر اطلاق شده است:

۱- هیئت و خشیت که فرمودند «و ایای فائقون» (۴۱/۲).

۲- طاعت و عبادت که فرمودند «یا ایها الذین امنوا اتقوا الله حق تقاته» (۱۰۲/۳).

۳- تنزیه قلب از گناهان که حقیقت تقوی این معنی سوم است که فرمود «و من یطع الله و رسوله و یتق الله و یتق فاولئک هم الفائزون» و گفته‌اند منازل تقوی سه است، تقوای از شرک، تقوای از بدعت، تقوای از معاصی.^۳

تکاثف - تکاثف عبارت از نقصان مقدار و حجم جسم است بدون آن‌که چیزی از آن منفصل گردد و گاه بر اندماج نیز اطلاق تکاثف شده است. ← تخلخل^۴

تکلم - تکلم عبارت از صفت نفسانی مؤثر است، مشتق از کلم است به معنی جرح و فایده آن اعلام و اظهار است، کسانی که گویند کلام صفت متکلم است منظور آن‌ها متکلیت است و کسانی که گفته‌اند کلام صفت قائم به متکلم است منظور آن‌ها قیام فعل است به فاعل نه قیام عرض به موضوع و آنان که گویند متکلم کسی

است که ایجاد کلام کند مرادشان از کلام معنایی است که قائم به نفس متکلم است به واسطه حرکت دهان گوینده و نه سکون آن و آن هوایی است که از جوف متکلم خارج می‌شود.
← کلام^۵

تکلیف - تکلیف وصف مکلف است. مکلف کسی را گویند که به سن بلوغ رسیده و دارای سلامت فکر و جسم باشد به چنین شخصی اموری واجب و اموری ناروا است. تکلیف عهده‌دار بودن مکلف است وظایفی را که معمولاً در مورد وظایف شرعی گویند. به هر حال ملاصدرا گوید مقصود از تکلیف و انجام افعالی و ترک افعالی، تطهیر قلب است. بنابر آن‌چه ظواهر قرآن دلالت دارد.

یکی از مسائلی که در این باب مطرح است این است که آیا انسان در انجام کارها و ترک کارهایی مختار است یا نه و بر فرض که مختار نباشد تکلیف بی معنی است قهراً از اشاعره آنانی که همه کارها را به خداوند نسبت داده‌اند باید منکر تکلیف باشند و گویند تکلیف مالا یطاق جایز نیست. اشاعره گویند مخالف تکالیف و ترک عبادات از سوی بندگان چرا باید منشأ عذاب باشد و باعث بر عقاب باشد یکی این‌که بنده در کارها مختار نیست و دیگر این‌که خدا چه نیازی به طاعات و عبادات بندگان دارد. ملاصدرا انواع ایراداتی که از سوی متکلمان و فرقه‌های گوناگون مطرح شده است ذکر کرده و

۱- اسفار، ج ۳، سفر ۱، ص ۵۷.

۲- واقعه / ۱۸۴.

۳- تفسیر ملاصدرا، ج ۲، ص ۵۳.

۴- اسفار، ج ۴، صص ۷۶، ۱۶۹.

۵- همان، ج ۲، سفر ۳، صص ۲-۵.

پاسخ گفته‌اند.^۱ او گوید:

الخامسة: إن المقصود من التكليف إنما هي تطهير القلب - على ما دلّت عليه ظواهر القرآن - فلو قدرنا إنساناً مشغول القلب دائماً بالله تعالى بحيث لو اشتغل بهذه التكالييف الظاهرة لصار ذلك عائقاً له عن الاستغراق في معرفة الله تعالى، وجب أن يسقط عنه هذه التكالييف الظاهرة، فإن الفقهاء القياسيين قالوا: إذا لاح المقصود والحكمة في التكالييف وجب اتباع الحكم المعقول، لا اتباع الظواهر.

إن مخالفة التكالييف وترك العبادات من العبد لِمَاذَا يصير منشأ للعداوت وباعثاً له تعالى على العقاب، مع أن ذاته مستغن عن طاعة العبد، منزّه عن لذة الانتقام، متعالٍ عن الغرض الحاصل له من تعذيب المجرم والایلام؟

والجواب: إن تكليف الله عباده يجري مجرى تكليف الطبيب، فإذا غلب عليه الحرارة أمره بشرب المبرّدات، وهو غنيّ من شربه لا يضرّه مخالفته ولا ينفعه موافقته كما اعترف به المعترض و يساعداً عليه، ولكن النفع والضرر يرجعان إلى المريض ويلزمان لأفعاله، وإنما الطبيب مرشد فقط، فإن وفق المريض حتى وافق الطبيب يشفى ويتخلص من ألم المرض، وإن لم يوفق وخالف تمادى به المرض وهلك؛ وبقاؤه و هلاكه سيان عند الطبيب لاستغنائه عن بقائه و فئانه.

فكما إن الله خلق للشفاء سبباً مقضياً إليه فكذلك للسعادة الاخریة سبباً وهو الطاعة و نهی النفس عن الهوى بالمجاهدة المزكية لها عن رذائل الأخلاق، و رذائل الأخلاق مشقیات للنفس، فی الدنيا، مهلكات فی الآخرة، كما إن رذائل الأخلاط ممرضات للبدن فی الدنيا،

والمعاصي بالإضافة إلى حيوة الآخرة كالسموم بالإضافة إلى الحيوة الدنيا، و للنفوس طيب كما إن للأجساد طبيباً، والأنبياء عليهم السلام أطباء النفوس، يرشدون الخلق إلى طريق الفلاح بتمهيد التكالييف المزكية للقلوب.

فالأشاعرة حيث نسبوا الأفعال إلى الله تعالى فقد أساءوا الأدب و تجاسروا في حقّ الحقّ، و ما عرفوا حكمة الایجاد و ترتيب النظام و جهلوا علم التكليف، فكيف أجابوا عمّن سئلهم من المكلف الذي قيل له: «افعل» أو «لا تفعل»؟ و بمن تعلّق الأمر والنهي؟ وإلى من توجّهت الشريعة النبویة؟ فكانت الشريعة كلّها هباءً و عبثاً، و غاية السعي والطاعة ضائعاً و هدرأ.

و ليس متعلق التكليف ما يسمونه بالكسب، إذ لا تأثير له عند من يقول به، بل الذي يتعلّق به التكليف و ينوط به الشريعة اقتدار لطيف من العبد مندرج في الاقتدار الإلهي كاندراج نورالكواكب والسراج في نورالشمس، فيعلم بالدليل إن للكوكب نوراً منبسطاً على وجه الأرض، لكن ماندرکه لسلطان نورالشمس كما يعطى الحسّ في أفعال العباد إن الفعل لهم حسّاً و شرعاً، و إن الاقتدار الإلهي مندرج فيه يدركه العقل بالبرهان، ولا يدركه الحسّ، كاندراج نورالشمس في نور الكوكب - و هو عين نورالشمس والكوكب لها مجلى.

والثالثة: إن ورود الأمر بالتكليف إما لفائدة، أو لالفائدة؛ فإن كان الأول فهي عائدة إلى المعبود، أو إلى العابد؛ والاول محال، لأنه كامل الذات بذاته لا بغيره؛ و ان كان الثاني فهي إما عاجلة أو آجلة؛ والاول باطل، لان التكالييف كلها

يجب وقوعه، و بالمرجوح بما يمتنع وقوعه و كلاهما مستحيلان.

والثانية: إن المكلف به إن علم الله في الأزل وقوعه فخلافاً لمعلومه محالٌ فلا فائدة في ورود الامر، وإن علم لا وقوعه فالتكليف به تكليف بالمحال وكلاهما عبث وسفه والله منزّه عنهما، وإن لم يعلم - لا هذا ولا ذاك - فهو قول بالجهل في حقه فهو باطل.

تکوین - تکوین عبارت از ایجاد شیء مسبوق به ماده و مدت است مانند موالید و مرکبات از عناصر.^۱

ملاصدرا در باب تکوین نبات، حیوان و انسان و چگونگی آن و مقام هر یک بحث نسبتاً مفصل دارد. به شرح زیر:

اشراق چهارم: در تكون نباتات و حکمت ایجاد آن‌ها.

(به عقیده ما مزاج جمادات و معادن نیز دارای سهم خیلی از اعتدال می‌باشند و بدین جهت شایسته تکوین و احراز صورت نوعیه‌ای زاید بر صور عناصر چهارگانه شدند ولی) چون مزاج نباتات از مزاج جمادات و معادن به اعتدال نزدیک‌ترند (و از اعتدال سهم بیش‌تری دارند) بدین جهت گامی فراتر به سوی عالم قدس نهادند و سنت سنیه الهی بر این اصل استوار گردیده که «هر کس و هر چیز به اندازه یک شبر به او نزدیک شود او را به اندازه یک ذراع به خود نزدیک‌تر سازد» لذا دست قدرت خلاقه، خلعت صورت کمالیه‌ای به او بخشید (به نام صورت کمالیه نباتی و یا نفس نباتی حایز نیروی تولید و قوه مولد). تا که به دستیاری آن

مشاق و آلام فی الدنيا؛ والثاني عبث، لان جميع الفوائد محصورة في دفع الالم و حصول اللذة، والله قادر على تحصيلهما للعبد ابتداء من غير توسط العبادة والمشقة، فيكون توسطها عبثاً، وهو ممتنع على الحكيم؛ وكذلك حكم الشق الثاني.

والرابعة: إن العبد غير موجد لأفعاله، إما تقرر أن المؤثر في الوجود هو الله، وإن العبد غير عالم بتفاصيل ما يفعله، و من لا يعلم شيئاً بتفاصيله لا يكون موجداً له، فالأمر له بذلك تكليف بالممتنع وهو محال.

ولكن من هذه الشبه جواب تحقيقي عقلي مذكور في مسائل أخرى سابقة، فعليك باستخراجه؛ والأشاعة أجابوا عن الكل بأنه يحسن عندنا من الله كل شيء سواء كان تكليفاً بما لا يطاق أو غيره، لأنه خالق مالک، والمالک يتصرف في عبده حيث يشاء، ولا اعتراض لأحد عليه في ملكه.

وأجيب أيضاً بأن أصحاب هذه الشبه أو جواباً بما ذكره اعتقاد عدم التكليف، فهذا تكليف بعدم التكليف وإنه متناقض.

إن لمنكر التكليف وجوهاً من الشبه، ها نذكرها مع الإشارة إلى الجواب عنها:

الأولى: إن التكليف حال استواء دواعي العبد إلى الفعل والترك، أو حال رجحان دواعي أحدهما؟ فعلى الأول يستحيل وقوع المأمور به والتكليف غير واقع ولا جائز عند الأكثر، لان الممكن ما لم يترجح وجوده لم يقع، إذ من تجويز الترجيح من غير مرجح ينسب اثبات الصانع، و على الثاني فالمرجوح ممتنع الوقوع، وإلا لزم ترجيح المرجوح، فالراجع واجب الوقوع، فالتكليف بالراجع تكليف بإيجاد ما

بتواند نوع خود را در این عالم حفظ کند. زیرا ماده مولد مرکب نباتی به علت داشتن لطافتی مافوق ماده جمادی قابل دوام و بقای شخصی نیست (و بدین علت همواره تحت عوامل طبیعت در معرض خطر و نابودی است).

بنگر که چگونه جود و عنایات و مواهب الهیه، نقصان دوام و بقای شخصی را در صنف نباتات (و یا هر موجودی که دارای نفس نباتی است) به اعطا و بخشش دوام و بقای نوعی جبران نموده و سهم و بهره‌ای از دوام و بقا به نام بقای نوعی به وی ارزانی فرموده است. پس نوع افراد ناپایدار را به وسیله قوه مولده که مقدار زاید بر لزوم را از ماده شخص جدا می‌سازد و آن را ماده و مبدأ تکوین و تولید شخص دیگری قرار می‌دهد نگاه‌داری فرمود. (زیرا عمل قوه مولده این است که مقداری از عصارة جوهر غذا که در حیوانات به صورت منی و در نباتات به صورت چیزی شبیه منی درآمده است و زاید بر مقدار ضروری در حفظ و تغذیه او است جدا سازد و آن را ماده تکوین و مایه تولید شخص دیگری قرار دهد و این عمل در حیوان به وسیله جفت‌گیری و وقاع و در نباتات به وسیله بذر دانه‌های نباتی و یا به وسیله تلقیح و لقاح انجام می‌گیرد) و چون کمال و تمامیت لازم و ضروری ذات او در آغاز تکوین و ابتدای ایجاد او حاصل نگشت به علت این که ماده وجود او جزئی از ماده وجود شخص سابق بر او بود (و بدین جهت در وی نقصانی مشاهده می‌گشت) لذا تدبیر و حکمت بالغه الهی نیرویی به نام قوه نامیه که موجب افزایش در اقطار و ابعاد سه گانه او بود به یک نسبت شایسته و مناسب او به او ارزانی فرمود.

اشراق پنجم: در تکون حیوان هنگامی که عناصر چهارگانه اولیه، امتزاجی اتم و اکمل از نبات یافتند (و از امتزاج آن‌ها مزاجی اتم و اکمل از مزاج نباتی به وجود آمد) در این هنگام از ناحیه حضرت واهب الصور کمالی اشرف (و اتم از کمال نباتی) می‌پذیرند و آن کمال عبارت است از نفس حیوانی.

(تعریف نفس بدان گونه که شامل کلیه نفوس، اعم از نفوس سماویه و نفوس ارضیه گردد و کلیه نفوس را دربرگیرد تا حدی مشکل و مورد اختلاف حکما است.) ولی تعریف نفس بدان گونه که فقط شامل کلیه نفوس ارضیه گردد این است که گفته‌اند «النفس کمال اول الجسم طبیعی آلی ذی حیوة بالقوة» یعنی نفس کمال اولی است در جسم طبیعی آلی که دارای حیات بالقوه است.

(طبق قوانین منطقی هر تعریفی مشتمل است بر جنسی که شامل امر مورد نظر و هم شامل ماسوای او بوده و بر یک فصل و یا فصولی چند که ماسوای امر مورد نظر را از تعریف خارج کند، مشتمل باشد).

لفظ کمال (در تعریف نفس) جنسی است که هم شامل نفس و هم شامل امری غیر از نفس می‌باشد. زیرا کمال، عبارت است از چیزی که نوع به وسیله آن تام و کامل می‌گردد (مانند نطق برای انسان و تیزی برای شمشیر). ضمناً ناگفته نماند که هر چند کمال به مفهوم و معنای اولی خود از مقوله مضاف و از جمله اعراض است (و نباید مقوله مضاف را که امر عرضی است در تعریف نفس که جوهر است آورد و آن را جنس برای نفس قرار داد) لکن شایسته این است که جنس برای جوهری باشد که (به اعتبار جهت

تعلق به بدن) به نام نفس نامیده می‌شود (و بدین اعتبار یعنی به اعتبار جهت نفسیت، جنبه مضاف و رنگ اضافه به خود می‌گیرد) زیرا تعریف مزبور، تعریف ذات و حقیقت جوهریه نفس نیست. بلکه تعریف مفهوم نفسیت او است که این مفهوم، خود نوعی از اضافه است.

(و اما الفاظی که در تعریف مذکور آورده‌اند مانند لفظ «اول» و لفظ «طبیعی» و لفظ «آلی» و لفظ «ذی حیوة بالقوة» فصولی هستند که به وسیله هر یک از آنها یک چیزی از تعریف نفس خارج گشته تا تعریف مذکور فقط شامل نفس گردد.)

(و بنابراین کمالات و آثار و خصوصیات مشهود از جسمی که به دست بشر ساخته می‌شود نفس نیستند) و به وسیله لفظ آلی از صور عناصر و صور معادن (که منشأ آثار و خواصی هستند) احتراز جسته‌اند (تا بدین وسیله صور عناصر و صور معادن که به ماده آنها تعلق یافته‌اند از تعریف نفس خارج شوند). زیرا مقصود حکما از آوردن این لفظ در تعریف نفس این است که جسم دارنده نفس مشتمل باشد بر آلات و قوای نفسانی (مانند آلاتی که مراکز حواس پنج‌گانه ظاهری و حواس پنج‌گانه باطنی و قوای نفسانی موجود در آنهاست) نه این که فقط مشتمل بر اجزای مختلف باشد. (و مسلم است که جسم عناصر و یا معادن مشتمل بر آلات و قوای نامبرده نیست).

و به وسیله لفظ «ذی حیوة بالقوة»، نفوس فلکیه از تعریف نفس خارج می‌شوند، البته به رأی آنان که نفس را متعلق به جسم فلک کلی و مختص به آن می‌دانند و کواکب و افلاک جزئیه مانند خوارج و تداویری که در داخل فلک کلی

محیط بر آنها قرار گرفته‌اند در نزد آنها به منزله آلات و قوای موجود در آنها به منزله فروع منشعب از آن نفسند (زیرا نفس فلکی با این نظریه، درست مانند نفس ارضی است که به بدن تعلق گرفته و افلاک جزئیه و قوای موجود در آنها به منزله آلات و قوا و فروع اویند، همان‌طور که قوا و آلات و مراکز موجود در نفوس ارضیه، آلات و فروع آنهاست و در این صورت، نفوس فلکه داخل در تعریف نفوس ارضیه می‌شوند و به وسیله قید ذی حیوة بالقوة از تعریف، خارج می‌شوند زیرا حیات موجود در نفوس فلکیه، حیات بالفعل است نه حیات بالقوه. زیرا نفوس فلکیه، ابداعی‌اند و در ابداعات، همه چیز بالفعل است). و اما در نزد آنان که معتقدند به این که برای هر جسم گروی از اجسامی فلکی (اعم از کلی و جزئی)، نفسی است جداگانه و مختص به آن، نیازی به ذکر قید ذی حیوة بالقوه نیست (زیرا در این صورت، افلاک جزئی به نام خوارج و یا تداویر، خود دارای نفسی مخصوص به خودند و هیچ کدام به منزله آلات و فروع نفس کلی محیط بر آنها نیستند و بنابراین به وسیله قید آلی داخل در تعریف نفس ارضی نمی‌شوند) و لذا گروه کثیری از حکما این قید را در تعریف نفس ارضی نیاورده‌اند (زیرا ذکر این قید برای اخراج نفس فلکی است و یا تقریر مذکور، نفس فلکی داخل در تعریف نفس ارضی نخواهد بود، چون این نفوس به وسیله قید آلی از تعریف نفس ارضی خارج شده‌اند).^۱

اشراق هشتم: در تکون انسان و قوای نفس

انسانی

هنگامی که عناصر چهارگانه کاملاً تصفیه شدند و اختلاط و امتزاج آن‌ها به نزدیک‌ترین درجات و مراتب اعتدال رسید و در راه کمال و صراط استکمال، بیش از آنچه که مولود نباتی و مولود حیوانی طی نموده‌اند گام برداشتند و در آن راه قدمی فراتر نهادند و از نیم دایره قوس صعود مقداری بیش از آنچه که سایر نفوس و صور جوهریه بدان نایل شده‌اند طی نمودند، در این هنگام از جانب حضرت واهب الصور شایسته قبول نفسی می‌شوند به نام نفس ناطقه که کلیه قوای نفس نباتی و قوای نفس حیوانی را در استخدام خویش درمی‌آورد (و همگی مطیع و متقاد امر و فرمان او خواهند شد). زیرا نسبت کمال به کمال مانند نسبت قابل به قابل است. پس هنگامی که مواد و عناصر اولیه با مزاج‌های حاصل در خویش به مرتبه نهایی استعداد قبول صورت جدید رسیدند و به آخرین درجات و مراتب انکسار و توسط مابین اضداد نایل شدند و شدت و سورت آن‌ها به اعتدال گرایید و در اعتدال مابین کیفیات تا بدان جا که تضاد مابین عناصر را شکست و خشی و بی‌اثر ساخت و شباهت به هفت کوكب سماوی خالی از اضداد پیدا نمودند. در این هنگام شایسته قبول صورتی افضل و فیضی اکمل و جوهری اعلا و اشرف از جوهر سایر موالیذ می‌گردد و لذا از ناحیه عالم امر و تأثیر و تدبیر الهی صورتی را می‌پذیرد که جرم سماوی و عرش رحمانی پذیرفته و آن صورت عبارت است از قوه‌ای روحانی و نفسی که هم مدرک کلیات و هم مدرک جزئیات و هم متصرف در معانی و صور است. پس این نفس در وجود انسان (هرچند در

تعریف جامع و قدر مشترک مابین کلیه نفوس) یعنی کمال او متعلق به جسم طبیعی آلی دارای حیات بالقوه (مندرج است و در این جهت با نفس نباتی و نفس حیوانی مشترک است و کلیه اعمال و افعال نفس نباتی و نفس حیوانی را در بدن انسان انجام می‌دهد ولی بر آن‌ها امتیازی دارد در این‌که) قادر است بر ادراک امور کلیه و انجام عمل فکریه و لذا برای این نفس به اعتبار داشتن مزیت قبول و فراگیری علوم از مافوق خویش (یعنی عالم عقول) و قدرت بر تدبیر و تصرف در مادون خویش، دو قوه دیگری است به نام قوه علامه و قوه عماله که با قوه اول، تصورات و تصدیقات را ادراک می‌کند و حق و باطل را در مورد آن‌چه که تعقل و ادراک می‌کند تشخیص می‌دهد (و به صحت و یا بطلان آن‌ها پی می‌برد) و این قوه به نام «عقل نظری» نامیده می‌شود و با قوه دوم اعمال و صنایع مختص به انسان را (از قبیل ساختن ابنیه و عمارات و نقشه و طراحی‌های دلفریب و پرداختن صور و اشکال فریبنده از فلزات و احجار کریمه و یا حسن و قبح و انجام و ترک اعمال شایسته و ناشایسته را) استباط می‌کند. این قوه به نام «عقل عملی» نامیده می‌شود و این قوه‌ای است که فکر و رویه را در مورد افعال و اعمال و صنایع به کار می‌برد و در مورد آن‌ها به خوبی دقت می‌کند تا بالأخره آن‌چه را که واقعاً نیک و یا از نظر او نیک است برگزیند.

برای این قوه (یعنی عقل عملی، دو صفت و حالت متضاد به نام جُریزه و بلاهت است (جریزه عبارت است از سرعت انتقال و تندروی زاید بر حد اعتدال تا به حدی که انسان را احياناً در فهم مطلب از مسیر حقیقت منحرف سازد و

به شاخ‌های گوناگون احتمالات و شقوق مختلف پرواز دهد و هم در عقل دخالت کند و بالأخره موجب شک و تردید و حیرت او در فهم و درک حقیقت گردد و بلاهت، خاموشی و سستی و کندی و عدم تحرک فکری و وقوف در حد معینی که احیاناً در سر حد جهل بسیط است) و حد متوسط مابین جریده و بلاهت، حکمت است و این حکمت از نوع اخلاق و اوصاف است نه از نوع علوم و معارفی که به حکمت عملی و حکمت نظری منقسم می‌گردند. زیرا این دو قسم از حکمت به خصوص قسم اخیر یعنی حکمت نظری هر اندازه زیاده‌تر باشد فضیلتش بیش‌تر است (برخلاف حکمتی که حد متوسط بین جریده و بلاهت است و این حد متوسط، از طرفین افضل است) و این قوه (یعنی عقل عملی) خادم عقل نظری است و در بسیاری از امور از وی (در درک امور و حسن و قبح افعال و اعمال) استمداد می‌جوید (پس عقل عملی با استمداد از عقل نظری قیاسی ترتیب می‌دهد مرکب از یک صغرای جزئی و یک کبرای کلی) و رأی کلی (که کبرای قیاس است) نزد عقل نظری از ناحیه او است و رأی جزئی (که صغرای قیاس است) نزد عقل عملی و به تشخیص او است که او را آماده انجام عملی می‌نماید.^۱

از برای انسان در بین کاینات، خواص و لوازم شگفت‌انگیزی است که جز او احدی از کاینات در آن‌ها سهمی ندارد و از جمله اموری که ویژه او است و بیش از هر چیزی به وی اختصاص دارد، قدرت او است بر تصور معانی و مفاهیم کلیه‌ای که به تمام معنی عاری و مجرد از ماده‌اند؛ تا بتواند به وسیله فکر و تأمل در آن

معانی به مجهولات عقلیه پی برد. پس برای انسان هم قدرت تصرف در امور جزئی و هم قدرت تصرف در امور کلیه است (تا با تصرف در هر دو قسم و ربط دادن آن‌ها با یکدیگر و تشکیل قیاس صحیح بتواند نتیجه مطلوب را چه در مقام علم و ادراک و چه در مقام فعل و عمل به دست آورد. و مسلم است که قسم دوم یعنی تصرف در امور کلیه، فقط اعتقاد به صحت و درستی او است بدون آن‌که موجب انجام فعلی و ترک فعل دیگری بشود مگر با انضمام یک رأی جزئی با آن رأی کلی (و تشکیل قیاسی از انضمام هر دو با یکدیگر).

پس هنگامی که رأی جزئی (که در حقیقت نتیجه قیاس است) حاصل شد قوای دیگری که مبادی افعال و اعمال بدنی و از جنس حرکات اختیاری‌اند از حکم و فرمان قوه متفکره تشکیل دهنده قیاس تبعیت جسته و به انجام رأی جزئی مبادرت می‌کنند.

نخستین قوه، قوه شوقیه است که انسان را بر انجام عمل برمی‌انگیزد و آخرین قوه، قوه فاعله است که عضلات را برای انجام و مباشرت عمل تحریک می‌کند و کلیه این قوا در آغاز امر از قوه متصرف در کلیات که وظیفه او اعطای قوانین کلیه و تعیین کبرای قیاس است از طریق فکر و اندیشه، استمداد می‌جویند چنان‌که همگی از قوه دیگری که در مرتبه متأخر از قوه متصرفه قرار گرفته است استمداد می‌جویند.^۲

تلازم صورت و هیولی - گفته شد که

جواهر مادی سه قسم است، صورت، هیولی؛

۱- ترجمه شواهد، صص ۲۹۹-۳۰۲.

۲- همان، صص ۲۹۲-۳۰۲.

جسم و می‌دانیم که هیچ‌گاه هیولی یا ماده‌المواد جدا و بدون صورت وجود نداشته و ندارد و همین‌طور است وضع صورت که بدون ماده وجود نداشته و ندارد آن‌چه همواره مشهود ما بوده و هست جسم است نهایت فلاسفه جسم را تحلیل به دو جزء کرده‌اند، هیولی و صورت جسمیه. چون دیده‌اند که جسم دائماً در معرض تغییر است و اشکال موجود را رها می‌کند و اشکال دیگر پیدا می‌کند و مثلاً یک قطعه موم را ما می‌توانیم با اراده و قصد خود به صدها شکل و صورت در بیاوریم از این‌رو گفته‌اند هیولی غیر از اشکال و صورت‌های جسمی است و باید مجدداً تأکید کنم که فلاسفه به دو صورت اعتقاد دارند یکی صورت جسمیه که همان جسمیت و اشکال جسمی باشد و یکی صورت نوعیه که ویژه انواع است و فصل نوعی به حساب می‌آید و تغییرات هم دو گونه است، تغییر در حالات و اشکال جسم و تغییر در نوع مثلاً نبات صورت حیوانی به خود می‌گیرد و صورت نباتی را رها می‌کند این تغییر در صورت نوعیه است، اما تغییر در اشکال تعلیمی و هندسی جسم مربوط به تغییر عرض در جسم است اما متن جسمیت یعنی جسم بودن تغییرپذیر نیست و بنابراین جوهر بودن هیولی و صورت به این معنی نیست که هر یک مستقل به وجودند و بلکه هیولی و صورت لازم و ملزومند و عاری از یکدیگر نمی‌باشند نه هیولی بی‌نیاز از صورت است و نه صورت بی‌نیاز از هیولی و از این‌رو جوهر بودن آن‌ها مورد تردید پاره‌ای از فلاسفه قرار گرفته است. بحث در این است که رابطه بین هیولی و صورت آیا رابطه علیت و معلولیت است که یکی علت و دیگر معلول آن دگر باشد بعد از بررسی

بسیار گفته‌اند که علاقه بین آن دو علاقه تکافو است و نه علیت و معلولیت و هر دو معلول علت دیگراند اما اگر ذات آن دو را بنگریم صورت بنفسه جزء علت و شریک‌العله است در افاده وجود ماده^۱ و وجود ماده از علت موجب به وساطت صورت غیرمعینه افاده می‌شود و آن صورت از ماده جدا نمی‌شود مگر بر ورود صورتی دیگر. در این‌جا مجدداً بین صورت جسمیه و نوعی اشتباه نشود. آن چیزی که هیولی لابد است از آن صورت جسمیه است نه صورت نوعیه و بالجمله در حل مشکل ارتباط بین صورت و ماده گفته‌اند وجود نخست ویژه صورت است. به حسب ذات و در مرحله دوم برای ماده و وجود صورت در هیولی مانند وجود علت است با معلول و معیت بین آن دو منافاتی ندارد با این‌که صورت مفید و هیولی مستفید باشد و سرانجام هیچ جسمی عاری از صورت نوعیه هم نیست بنابراین که صورت نوعیه هم جوهر باشد. پس جسم مرکب از سه جوهر می‌شود، هیولی، صورت جسمیه و صورت نوعیه.

پس صورت سبب تام و علت فاعلی نیست و ورای صورت امر دیگری است که هیولی متعلق به آن می‌باشد که از آن فیض گیرد و آن جوهر توری الهی است و فعل قدسی است و لکن فیضان آن کامل نمی‌شود مگر به واسطه صورت و بنابراین صورت با آن فیض توری جمعاً سبب فعلیت هیولی می‌شوند به این طریق که آن نور عقلانی صورت جرمیه می‌بخشد و هیولی به واسطه صورت پایدار می‌شود. از این‌رو

گفته‌اند صورت مقوم هیولی است هر صورت که متعده شود صورت دیگر جایگزین آن شود با یاری فیض نوری و باید توجه داشت که منظور از این صورت که مقوم هیولی است صورت امتدادیه است یا صورت جرمیه و درواقع صورت فاعل تشخیص هیولی است و هیولی قابل تشخیص صورت است.^۱

تناسخ - نسخ به معنی ازاله و ابطال آمده است و به معنی نقل آمده است چنان‌که به معنی انتقال مکتوب به مکتوب دیگر نیز آمده است «ناسخ و ناسخوا» یعنی هر یک در مقام دفع و ابطال و از دیگری برآمدند «تناسخ الورثة» یعنی یکی بعد از دیگری مردند «تناسخت الازمنه» یعنی زمان‌ها به دنبال یکدیگر برآمدند و بالآخره نسخ و تناسخ به معنی انتقال نفس ناطقه است از بدنی به بدنی دیگر بعد از تلاشی بدن اول بدون حصول فاصله میان آن دو.

آن‌چه از منابع به دست می‌آید اولین کسی که در مورد انتقال نفوس ناطقه با بدن دیگر اظهاراتی کرده است فیثاغورس و پیروان او بوده‌اند و در طول زمان تطورات و صور مختلفی به خود گرفته و عقاید و نظریاتی در این مورد اظهار شده است که خلاصه آن‌ها از این قرار است.

الف - انتقال نفوس انسانی به اجساد حیواناتی که از لحاظ اخلاقی و صفات دیگر مناسب با آن باشند.

ب - انتقال نفوس ناطقه انسانی با بدن انسان‌های دیگر.

ج - انتقال به اجسام نباتی.

د - انتقال به جمادات.

ه - انتقال به طریق صعودی از نبات به

حیوان و به انسان.

و - انتقال به طریق نزولی از عقول و مفارقات به انسان و از انسان به حیوان و از حیوان به نبات.

ز - انتقال با بدن برزخی و آن برزخ غیر از برزخی است که واسطه میان مفارقات و اجسام است.

ح - انتقال نفوس بعد از تلاشی بدن به اجرام فلکی.

ط - انتقال نفوس اشقیا به اجساد حیوانات و سعدا به انسان.

ی - انتقال نفوس کاملان به مفارقات و عقول دیگران با بدن انسان‌ها.

صدرا به طور کلی عقاید مربوط به تناسخیه را مردود می‌داند و گوید:

نفس را تعلق با بدن ذاتی است و ترکیب میان آن دو ترکیب طبیعی اتحادی است.

ملاصدرا در شواهد الروبیه در باب تناسخ و انواع آن گوید:

اشراق نهم: در بیان این‌که نفوس قابل تناسخ نیستند.

تناسخ (یعنی انتقال نفس از بدنی به بدنی دیگر) در نزد ما به سه قسم تصور می‌شود. قسم اول عبارت از انتقال نفسی در این عالم از بدنی به بدنی دیگر مابین و جدا از او بدین نحو که حیوانی بمیرد و نفس او به بدن حیوانی دیگری و یا به بدنی غیر از حیوان منتقل گردد، خواه (انتقال نفس از بدنی به بدن دیگری) انتقال از موجود اخس به موجود اشرف باشد (مانند انتقال نفس اسب مثلاً به بدن انسان) و یا بالعکس (مانند

انتقال نفس انسان به بدن اسب مثلاً و یا به جسم نباتی و یا جسم جمادی) و این قسم از تناسخ با برهانی که به زودی بیان خواهیم کرد محال و ممتنع است.^۱

قسم دوم عبارت است از انتقال نفس از این بدن دنیوی به بدن اخروی که مناسب با اوصاف و اخلاق او است که در دار دنیا کسب نموده است و چنین نفسی در آخرت به صورت حیوانی که صفات وی در آن نفس غلبه نموده است ظاهر می گردد؛ چنان که صحت این مطلب در مبحث اثبات معاد جسمانی بر شما مکشوف خواهد شد و این امری است که در نزد بزرگان اهل کشف و شهود ثابت و مسلم گردیده و از ارباب شرایع و ادیان و ملل نیز نقل شده است و لذا گفته اند «ما من مذهب الا و للتناسخ فیه قدم راسخ» (هیچ مذهبی نیست که تناسخ در آن مقام شامخی نداشته باشد) و آیات بسیاری از قرآن مجید که در مورد تناسخ وارد شده است همگی بر همین قسم از تناسخ تفسیر و توجیه می گردد و گمان من این است که اصرار و تأکید بر ثبوت تناسخ از ناحیه اساطین و بزرگان حکمت مانند افلاطون و پیشینیان او از حکمایی که انوار حکمت را از انبیا و مشکات نبوت اقتباس نموده اند نیز درباره همین قسم از تناسخ است زیرا ایشان بصیرت و فروغ کشف و شهود باطن نفوس و آن صوری را که بر طبق نییات و اعمال شان بدان صور محشور می شوند مشاهده کرده اند و دیده اند که اعمال و افعال آنان در نظرشان مجسم می شوند.

و نیز با همین چشم ملکوتی دیده اند که چگونه در دار دنیا برای نفوس اشخاص به علت تکرار اعمال و افعال جسمانی، ملکاتی مناسب با

آن اعمال و افعال پدید می گردد تا بدان حد که صدور آن اعمال و افعال از آنان پس از حصول ملکات سهل و آسان می گردد (و لذا وجود و رسوخ آن ملکات باعث می شود که شخص در عالم آخرت به صورت حیوانی ظاهر گردد که آن اوصاف در وی غلبه دارند) و چون ایشان بدین مرتبه از کشف و شهود نایل شده بودند، لذا صریحاً قایل به تناسخ شدند و معنای این تناسخ، حشر نفوس است به صورتی که مناسب با اوصافی است که بر آن ها غلبه نموده است. همان طور که خدای متعال در قرآن مجید می فرماید «و نَحْشُرُهُمْ یَوْمَ الْقِیَامَةِ عَلٰی و جوهیم» (سوره اسراء، آیه ۹۷) یعنی ما در روز قیامت آن ها را بر گونه های شان محشور می کنیم. یعنی به صور حیواناتی که در هنگام ایستادن و یا راه رفتن سر را زیر می افکنند و نیز می فرماید «و اِذَا الْوَحْشُ حُشِرَتْ» (سوره تکویر، آیه ۵). زمانی که حیوانات محشور می شوند. معلوم است که مقصود، حشر انسان ها است به صورت حیوانات.^۲

و مثلاً اگر انسانی رذایلی مانند کبر، غرور کسب کرده باشد در لباس پلنگ و اگر تهور و کبر کسب کرده باشد به شکل شیر و اگر خبث کسب کرده باشد به کالبد رویه و اگر بازیگر و دلقک باشد به جسد میمون و اگر خودبین و خودپسند باشد به لباس طاووس و اگر حریص باشد به شکل خنزیر محشور شود.

ملاصدرا گوید: ما گفته ایم که حشر و بعث انسان ها در ابدان ویژه اخروی است و این امر به

۱- ترجمه شواهد الربوبیه، صص ۳۴۱-۳۴۳.

۲- همان.

معنی تناسخ نیست و انتقال با بدن اخروی درست نیست و بلکه ابدان اخروی فیض جدید حق است.

ملاصدرا نظر شهاب‌الدین را که قایل به انتقال نفوس به پاره‌ای از اجرام فلکی است مردود می‌داند. وی گوید: نفس حامل بدن است و نه این‌که بدن حامل نفس باشد و گوید این نفس است که مقوم و محصل بدن است و او را به حرکت درمی‌آورد و منشأ افعال بسیاری است.

وی گوید قوای بدن همه سایه و ظل نفس‌اند، قوای قائم به بدن و اعضای آن که انسان طبیعی است سایه و ظل نفس است، سایه نفس مدبّر بر بدن و قوای بدنی، که انسان نفسی است، انسان نفسی اخروی، و گوید: هر انسانی دو انسان و بلکه سه انسان است. انسان طبیعی، انسان نفسی و انسان عقلی.

انسان طبیعی مشهود و ملموس است به تمام اعضایش، این انسان طبیعی با تمام قوت‌ها و اعضا سایه سایه است و مثل مثل انسان عقلی است بنابراین برای انسان سه مرحله قایل است انسان عقلی، انسان نفسی و برزخی، انسان طبیعی. انسان نفسی برزخ است بین انسان عقلی و طبیعی و هر یک سایه مافوق خود است. انسان نفسی سایه انسان عقلی و انسان طبیعی سایه انسان نفسی است قوای انسان طبیعی به منزله پوست و غلاف انسان حیوانی و یا نفسی است که در روز رستاخیز مبعوث می‌شوند، که دارای حیات است یعنی دنیای حیات که فرمودند «وان الدار الآخرة لهی الحيوان لو كانوا يعلمون»، موقعی که حواس و قوای انسان در اثر خواب از کار بازماند، اغلب انسان‌ها احساس می‌کنند که

می‌شنوند، می‌بینند، لمس می‌کنند و... و این همان انسان برزخی است که در آخرت محسوس می‌شود.^۱

ملاصدرا می‌گوید معلم اول صریحاً گفته است که انسان عقلی دارای تمام اعضا و جوارح انسان حسی است به نحو اکمل و گوید: در انسان طبیعی انسانی است نفسی و انسانی است عقلی.

البته ملاصدرا این مطالب را از اپولوجیا نقل کرده است و اپولوجیا تألیف فلوطن است و نه ارسطو. وی گوید: در انسان حسی کلمات انسان نفسانی و هم کلمات انسان عقلی وجود دارد. (واژه کلمه در فلسفه نوافلاطونیان وجود عقلی و مجرد است).

انسان حسی جامع هر دو کلمه است. به جز این‌که در انسان حسی ضعیف‌تر است (وجود انسان حسی ضعیف‌تر و وجود انسان نفسی قوی و وجود انسان عقلی قوی‌تر است).

زیرا صنم، صنم است. پس انسان عقلی، به نوع اعلی و اشرف و اکمل حساس است، و حسی او افضل از حسی موجود در انسان طبیعی است، زیرا انسان طبیعی احساس و ادراک خود را از انسان عقلی دریافت می‌کند. این تعبیرات مربوط به نوافلاطونیان است و یادآور همان مثل افلاطونی است و همان ارباب انواع‌اند.^۲

(و باید دانست که یکی از اقسام تناسخ ارواح و تحول و انقلاب، مسخ است و آن بر دو قسم است یکی مسخ باطنی بدون تغییر صورت، دیگری مسخ باطنی با تغییر صورت که ذیلاً بیان

۱- اسفار، ج ۲، سفر ۴، صص ۳۳، ۶۵، ۷۰.

۲- همان، ص ۷۲.

حشره‌ای گزنده و دشمن انسان‌های واقعی‌اند) همان‌طور که مسخ باطنی توأم با مسخ ظاهری و خروج از صورت انسانی طبق آیات قرآنی در طایفه بنی‌اسرائیل روی داده چنان‌که خدای متعال در قرآن مجید می‌فرماید «وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ» (سوره مائده، آیه ۶۰) و نیز می‌فرماید «وَكُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ» (سوره بقره، آیه ۶۵).

و اما مسخ باطن بدون ظاهر، شاهد و گواه بر صحت آن گفتار پیامبر اکرم است درباره گروهی از امت خویش که می‌فرماید ایشان در علانیه و آشکار برادران و دوستداران شمایند ولی در باطن و پنهان دشمنان شمایند. زبان‌شان در مقام گفتار از عسل شیرین‌تر است ولی دل‌هایشان دل‌های گرگان خون‌خوار. آنان برای فریب مردم و نشان دادن نرمی و شفقت، لباس می‌پوش و قامت خویش می‌پوشند و خویش‌شان را به‌سان می‌ش شخصی نرم و رئوف و عاری از خطر جلوه می‌دهند.^۱

تناسل - تناسل از کلمات و اصطلاحات خاص صدر است که از ارسطو گرفته است و به معنی تعاقب در کون است.^۲

تناقض - نقیض هر چیزی رفع همان چیز است، نقیض «کاتب» «لاکاتب» و نقیض «زید» عبارت از «لازید» است. تناقض مربوط به قضایا است و اختلاف دو قضیه است به سلب و ایجاب به شرط رعایت هشت وحدت (موضوع، محمول، مکان، شرط اجزا، اضافه، کل، زمان). ملاصدرا می‌گوید: در قضایای طبیعی وحدت

خواهد شد. پس این نسخ (که در حدیث مذکور بدان اشاره شده است) مسخ باطنی است بدون آن‌که (صورت تغییر کند و) اثری از صورت مسخ شده در ظاهر آشکار گردد بدان‌گونه که صورت‌های اشخاص در باطن مسخ شده را به صورت انسان مشاهده کند ولی آن‌ها در باطن خویش موجود دیگری هستند به نام ملک (اگر از نسخ اولیا و مقربین درگاه الوهیت باشند) و یا به نام شیطان (اگر رانده و مردود و اهل فسق و فجور و ریا باشند) و یا به نام کلب و خنزیر و یا شیر و یا حیوان دیگری که مناسب با باطن آنان است (اگر صفت آن‌ها در آنان رسوخ کرده باشد).

و اما قسم سوم از اقسام تناسخ (که ما آن را مسخ یا تغییر صورت نامیدیم) آن است که باطن انسان مسخ شود و ظاهر او نیز از صورت اولی انسانی که قبلاً داشت به صورت باطنی وی که بدان صورت مسخ شده است انتقال یابد و این (مسخ که درحقیقت بدترین اقسام تناسخ و رسواکننده است) به علت طغیان و غلبه قوه نفسانیه او است تا به حدی که مزاج و شکل او را از مزاج و شکل آدمی به مزاج و شکل حیوانی مناسب با صفت باطنی او تغییر و تبدیل می‌دهد و این قسم از تناسخ و مسخ (از نظر علمی و فلسفی) جایز و ممکن است، بلکه در مورد گروهی از کفار و فساق و فجار که شقاوت نفس در آن‌ها غالب و نیروی عقل و درایت‌شان ضعیف و قاصر بوده است، به وقوع پیوسته است و ناگفته نماند که مسخ باطنی (بدون تغییر صورت ظاهری) در این زمان معاصر بسیار است (و کسانی را می‌شناسیم که به ظاهر انسان‌اند ولی در باطن حیوانی درنده و یا

۱- ترجمه شواهد الربوبیه، ص ۳۴۴.

۲- رسائل، ملاصدرا، ص ۸۹.

دیگری شرط است به نام وحدت حمل (نه محمول) و در محصورات (موجه کلیه و جزئی، سالبه کلیه و جزئی) شرط دیگری باید رعایت شود که اختلاف در کمیت است. زیرا اگر هر دو کلی باشند با وجود رعایت هشت وحدت باز هم کاذب خواهد بود «هر انسانی حیوان است و هیچ حیوانی انسان نیست» که کاذب است.

و در قضایای موجهه شرط دیگری باید رعایت شود و آن اختلاف در جهت است. در تضاد نیز شرط است که بین آن دو غایت بُعد و خلاف باشد.

توحید - یکی از مباحث مهم فلسفه اسلامی بحث در مبدأ و معاد است. مبدأ آفرینش یعنی ذات حق تعالی که هزاران برهان به طرق مختلف کلامی، فلسفی، عرفانی و غیره در اثبات وجود و توحید ذات و صفات او در طول تاریخ حیات و تمدن انسان‌ها اقامه شده است که ما در این بخش به ذکر یکی دو برهان به استناد اسفار ملاصدرا بسنده می‌کنیم.

ملاصدرا گوید راه‌های رسیدن به خداوند بسیار است لکن پاره‌ای از راه‌ها اشرف است.

از دیدگاه او اشرف براهین، برهانی است که بدون حدّ وسط باشد و آن برهان صدیقان است که استدلال از ذات و وجود به ذات است و از ذات به صفات و از صفات به افعال است. وی این برهان را مأخوذ از آیات قرآن مجید می‌داند. آیه: «تسریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم أنّه الحق» و آیه «اولم یکف بریک أنّه علی کل شیء شهید»^۱

اساس این برهان بر اصالت و وحدت وجود است. و بالجمله اساس برهان صدیقان مبتنی بر این اصل است که وجود حقیقت عینی واحد و

بسیط و منبسط است بر تمام موجودات جهان وجود و اختلاف مراتب وجود به کمال و نقص و شدت و ضعف است و غایت کمال آن مرتبه‌ای است که اکمل از آن نیست و متعلق به غیر نیست و اتم و اکمل از آن تصوّر نشود. و صرف وجود است و مراتب وجود عبارت از افعال و اسما و آثار او می‌باشند که همه آن‌ها مراتب وجود منبسط و قائم به ذات وجودند و بنابراین در برهان صدیقان از مراتب وجود یعنی مراتب ناقص و نازل وجود که در عین حال آثار و افعال او می‌باشند به مرتبه کامل و اکمل آن هدایت می‌شویم همان‌طور که تو در فلسفه اشراق و انوار عرضیه و طولیه ما را هدایت می‌کنند به نور الانوار و کانون نور معنوی پس از وجود به وجود و از نور به نور برهان می‌آوریم «یا من دل بذاته علی ذاته».

ملاصدرا بعد از بیان برهان صدیقان که بخش زیادی از کتاب را اشغال کرده است و خلاصه سخن او همین بود که بیان شد براهین متعدد دیگری آورده است از جمله برهان طبعیون و براهین متکلمان بر اساس بطلان دور و تسلسل و از جمله برهان «ائی» حضرت خلیل که از معلول به علت رسیده است که برهان او نیز بر اساس دلالت شدن از راه انوار جزئی و مادی است به نور معنوی و نور الانوار که به تفصیل در این ابواب ملاصدرا سخن گفته است. یکی از براهین مورد توجه ملاصدرا برهان مبنی بر معرفت نفس است که آن را شریف دانسته است لکن مرتبه آن را از برهان صدیقان فرودتر می‌داند.

ملاصدرا در باب توحید گوید: اصولاً دو هویت که هر یک وجود قائم به ذات خود داشته باشند درست نیست زیرا با این فرض وجوب وجود یک معنی مشترکی خواهد بود. بین آن دو که لابد عارض بر هر دو است و لازم آید که دو ماهیت باشند که در وجوب وجود مشترک باشند در حال که ملاصدرا اولاً ماهیات را اعتباری می‌داند و ثانیاً وجوب مشترک را اعتباری می‌داند و ثالثاً وجود را یکی می‌داند که اساس استدلال است وجود یکی است و مراتب دارد مرتبه اشد و اکمل آن واجب‌الوجود است و مرتبه اکمل و اشد دو مرتبه نیست. ملاصدرا می‌گوید یک وجود است که ماهیات از مراتب آن انتزاع می‌شوند و لازم می‌آید که دو ماهیت واجب هر دو اعتباری و انتزاعی باشند.^۱

قهرماً لازمه اثبات توحید، نفی شرک و شریک است ملاصدرا دلایلی بر نفی شریک یاری آورده است. اهم براهین او در نفی شریک برهان بسیط الحقیقه است که گوید «بسیطة الحقیقة کل الاشياء» و گوید ثابت شد که واجب‌الوجود تمام اشیا است و همه موجودات به او باز گردد و بنابراین چیزی واقعی و حقیقی از حیطة وجودی او خارج نیست تا شریک او باشد یا جزء او باشد، کل وجودات وجود او است در عین بساطت و عدم ترکیب.

و بالجمله از جمله براهینی که مربوط به اثبات توحید ذات است و هم صفات این برهان است که ظاهراً از اندیشه‌های خود ملاصدرا باشد که واجب‌الوجود تمام اشیا است و کل موجودات است. که وی از غوامض به حساب آورده است و گوید تنها کسانی این قاعده را درمی‌یابند که از علم لدنی برخوردار باشند و

شکل قاعده بدین صورت است «هر بسیط الحقیقة کل اشیا است کل اشیا وجودی» مگر آن‌چه مربوط به نقایص و اعدام باشد.

ملاصدرا می‌گوید: هر موضوعی که مصداق ایجاب سلب محمول باشد (سلب عدولی) به طور موافاة یا استقاق مرکب است و به عبارت روشن‌تر در قضیه «الانسان لا فرس و یا مسلوب عنه الفرسیه» لاقضیه سالبه موجوده الموضوع است و هر قضیه که سالبه موجوده الموضوع باشد، مساوی با قضیه معدله است و درواقع موجبه سالبه المحمول است و بنابراین موضوع در این قضیه موجود است و نحوی از وجود که وجود فرسیت باشد از او سلب شده است، یعنی موضوع این قضیه موجود است لکن نحوی از وجود که وجود فرسیت باشد از او سلب شده است و تحلیل آن بدین شکل است که اولاً در صورت موضوع و صورت محمول سلبی در ذهن حاضر می‌شود یعنی صورت انسان و صورت لا فرس بودن و ثانیاً بین آن دو صورت مقایسه می‌شود که قهرماً این مقایسه به این صورت است که یکی از دیگری سلب شده است و یا می‌شود در این حال درمی‌یابیم که آن‌چه موضوع بر آن صادق است (افراد انسان) غیر از افرادی است که محمول بر آن صادق است یعنی افرادی که لا فرسیت بر آن‌ها صادق است و به عبارت دیگر، صورت انسان و صورت لا فرس را در ذهن حاضر می‌کنیم و بررسی می‌کنیم که چه اموری بر انسان صادق است و درست است و چه چیزهایی درست نیست و درمی‌یابیم که یک دسته از امور بر افراد

آن یعنی انسان صادق است و حمل ایجابی می‌شود و یک‌دسته از امور صادق نیست که حمل سلبی می‌شود و قهراً بین این دو دسته از امور مغایرت است حال این مغایرت برحسب خارج باشد یا ذهن، یعنی برحسب ترکیب خارجی باشد یا ذهن یعنی ترکیب از جنس و فصل و یا ماده و صورت و ماهیت و وجود و مثلاً در زید لیس به کاتب و یا زید کاتب نیست در این جا صورت زید در عقل به عینه صورت لیس به کاتب نیست. و اگر صورت زید به عینه همان صورت لیس به کاتب باشد لازم آید که زید از آن جهت که زید است عدم باشد چون لیس به کاتب مفهوم عدمی است. پس در این گونه قضایا باید موضوع مرکب باشد از صورت زید و امری دیگری که به وسیله آن کتابت از او سلب شده است یعنی آن چه مجوز سلب کتابت است. از قبیل قوه و استعداد و غیره و بالجمله یک امری در زید هست که به استناد آن می‌توان چیزی را از او سلب کرد. همان طور که در طرف ایجاب و بالجمله زیدی هست و کاتب نیست و نه این که زید مساوی با عدم کتابت باشد، زید هست و خصوصیتی دارد که به استناد آن توان گفت لیس به کاتب و این ترکیب در موضوع نقص وجود است پس دو حیثیت دارد، حیثیت نقصان و حیثیت کمال، وجود و فعلیت و مثلاً زید لیس به کاتب زید دو جهت دارد: ۱- جهت وجود و فعلیت ۲- جهت نقصان و قوت که لیس به کاتب متوجه آن است (قوه کتابت دارد و لکن نقص وجودی دارد و لذا لیس به کاتب است)

پس زید دارای خصوصیات وجودی است و هم خصوصیات عدمی. لکن در بسیط این گونه ترکیبات وجود ندارد و جهت قوت و استعداد

در آن نیست و بنابراین جهات نقص در آن نیست پس چیزی از او سلب نمی‌شود مگر سلب نقایص و اعدام.

و عبارت دیگر موضوع در هر قضیه‌ای که درست باشد پاره‌ای از چیزها از او سلب شود از این جهت است که نقص وجودی دارد، موضوع در معرض قوت و استعداد است که می‌توان چیزهایی را از آن سلب کرد لکن در بسیط الحقیقه وضع بدین منوال نیست چون بسیط ذاتی است و در بسیط ذاتی همه چیز بالفعل است، قوت و استعداد وجود چیزی یا عدم چیزی نیست و بنابراین نمی‌توان از آن چیزی را سلب کرد و لکن در زید مثلاً می‌توان بسیاری از امور وجودی را و یا آن چه می‌توانست برای آن وجود داشته باشد و ندارد، سلب کرد و مثلاً گفت: لیس به کاتب، لیس به عالم، لیس به قادر. علت این است که نقص وجودی دارد یک مقدار از امور وجودی را واجد است و مقادیر زیادی از امور وجودی را فاقد است. لکن بسیط الحقیقه کلیه امور وجودی را واجد است پس درست است که گفته شد بسیط الحقیقه کل الاشیا.^۱

و به بیانی دیگر گوید هرگاه نوعی را مثلاً انسان را بخواهی تعریف و تحدید کنی نخست باید انسان را در ذهن خود حاضر کنی و کاملاً تحلیل کنی ذاتیات و عرضیات او را یک یک بررسی کنی و از هم جدا کنی و از بین دهها ویژگی که در مقام تحلیل در وجود انسان می‌یابی از عرضیات و ذاتیات) آن دسته از اموری که به وسیله آن هم می‌توان انسان را تعریف کنی انتخاب می‌کنی و انسان را به آن‌ها

۱- افکار، ج ۱، سفر ۳، صص ۱۱۰-۱۲۰.

رسیدن به این مقام که «لا مؤثر فی الوجود الا الله» و این که وجود یک حقیقت است و آن عین حق تعالی است. و این که ماهیات امکانیه را وجود حقیقی نیست و موجودیت آنها به انصباع نور وجود است و ظاهر در همه مظاهر و ماهیات و مشهود در همه شؤونات و یقینات نیست مگر حقیقت وجود بلکه وجود حق به حسب تفاوت مظاهر و تعدد شؤون و تکثیر حیثیات آن سبب نمود ممکنات است. و این مظاهر و شؤونات تأصل وجودی ندارند.

و بالجمله تعدد و تکثر و تکرار در مظاهر و مرایای وجود است نه در ذات وجود.^۱

تهوور = شجاع

تعریف می‌کنی و مثلاً «حیوان و ناطق» و قهراً باید اموری را انتخاب کنی که مساوی با معرف یعنی انسان در مثل ما باشد، نه کم و نه زیاد و الا حدّ تام نخواهد بود و اگر فرض شود که در دنیا نوع دیگری باشد که هم معانی حیوان ناطق را داشته باشد و هم معانی دیگر قهراً آن نوع انسان نخواهد بود و یک نوع موجود دیگر خواهد بود و کامل تر حاوی وجودات دیگر و بدین طریق هر چه معانی موجود در نوع زیادتر، آن نوع کامل تر است. وی گوید عارفان هنگامی که وجود مطلق می‌گویند منظورشان وجودی است که در هیچ حدی محدود و متعین نباشد برخلاف وجود متعین، مانند انسان، فلک، نفس و عقل اما وجود مطلق یعنی همه این‌ها پس کل اشیا است. زیرا وجود مطلق فاعل تمام مقیدات و قیود است و قاهر است بر همه مقیدات و مبدأ تمام کمالات و فضایل است. و بالجمله مبدأ کل اشیا و فیاض آنها واجب الوجود است و آن کل اشیا است بر وجه ارفع و اعلی. وی سپس تمثیل دیگر آورده و گوید سیاهی شدید در مرتبه شدت شامل همه سیاهی‌های ضعیف است و همین‌طور یک مقدار بزرگ شامل همه مقادیر کوچک‌تر از خود می‌باشد اصل وجود هم بدین منوال است که هر وجود کاملی شامل همه مراتب ناقصه مادون خود می‌باشد و وجود اتم و اکمل که فوق التمام است شامل همه مراتب وجود است و همین حال را دارند علم، قدرت، اراده، مشیت و سایر اوصاف که هر یک مراتب دارند و مرتبه کامل و بالا شامل مراتب مادون خود است.

توحید خاص = با توحید خواص، ملاصدرا

گوید توحید خاص مرتبه حق‌الیقین است و



ثابت - پاره‌ای از متکلمان بین موجود و معدوم واسطه‌ای قایل شده‌اند و گویند فرق است بین ممکنات منفی و ممتنعات منفی و به عبارت دیگر معدوماتی که بالذات ممکن است و معدوماتی که بالذات ممتنع است با یکدیگر فرق دارند. معدومات ممکن نه موجوداند و نه معدوم و بلکه ثابت‌اند و بدین ترتیب بین وجود و عدم و موجود و معدوم حدفاصل قایل‌اند که ثابت و ثابتات ازلیه گویند و گویند شیء که متعلق اراده حق است که در قرآن مجید آمده است که خداوند اگر اراده کند که شیء موجود شود و بگوید باش می‌باشد اگر آن شیء معدوم باشد، معدوم نتواند متعلق اراده باشد و اگر موجود باشد تحصیل حاصل لازم آید پس نه موجود است و نه معدوم و بلکه حدفاصل است.^۱

ثقل - ثقل و خفت از کیفیات محسوسه ملموسه‌اند و در تعریف آن دو گفته‌اند.

ثقل عبارت از قوت طبیعی است در جسم که به واسطه آن حرکت کند به طرف وسط و یا مبدأ حرکت جسم است به طرف وسط بالطبع و خفت قوتی است طبیعی در جسم که مبدأ حرکت آن است از وسط.

و یا ثقل مبدأ و موجب حرکت جسم است به جانب مرکز و خفت به جانب محیط و هریک

از آن دو موجب تباعد جسم است از جسم دیگر.

و به تعریف دیگر ثقل عبارت از میل جسم است به طرف سفلی و خفت میل جسم است به طرف علوی. و به تعریف دیگر ثقل میل طبیعی جسم است به ساقلی و خفت میل طبیعی جسم است به طرف علوی.^۲

۱- اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۷۶.

۲- همان، ج ۴، صص ۷۷، ۸۳.

ج

جبر = جبر در لغت به معنی شکسته بستن و نیکو کردن است «جَبَرَ وَاَنْجَبَرَ وَ تَجَبَّرَ وَ اجْتَبَرَ» یعنی از درهم ریختن و شکسته شدن اصلاح و ترمیم گردید و به معنی بی نیاز کردن فقیر و به معنی الزام فعل و اکراه و اجبار آمده است و «تجبر» به معنی عتو و تکبر آمده است.

مفهوم فلسفی آن به معنی مُلجأ و مجبور بودن انسان است در افعال خود.

مسأله جبر و اختیار یکی از مسائل مهم عقلی فلسفی و کلامی است که اکثر فلاسفه و متکلمان در حل آن مانده و در بیان آن حیران و سرگردانند.

طرح مسأله چنین است که آیا مردم در افعال و حرکات خود مختارند یا ملجأ و یا اراده حق تعالی شامل تمام افعال و حرکات و سکنات بندگان هم می شود یا نه یعنی ما که انسان هستیم و دارای شعور و ادراک می باشیم افعال خود را به اختیار خود انجام می دهیم یا آن که همان طور که وجود ما ناشی از مبدأ دیگری است افعال ما هم از مبدأ دیگری است و ما در افعال خود اختیاری نداریم.^۱

این مسأله به طریق فوق مورد توجه متکلم است.

و طرح آن از نظر حکما چنین است که ما که

انسان هستیم و دارای عقل و شعور و اراده هستیم آیا در افعال خود مقهور حوادث و طبیعت و الزام طبیعی و محیطی و تابع علل و معلول خاصی که در اختیار ما نیست هستیم یا نه. آیا افعال ما تابع قانون خاص علیت و معلولیت است و نظام طبیعت ما را به هر طرف که نظم او است می برد.

متکلم گوید اگر ما در افعال خود مختار نباشیم پس ارسال رسل و انزال کتب و احکام عبادی و غیره چه معنی دارد.

و اگر مختاریم معنی قضا و قدر و لوح محفوظ و محو و اثبات و قدرت الهی و آیات و اخباری که در مورد اراده و خواست خدا آمده است که «یُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي...» چه معنی دارد. از نظر فیلسوف، اگر انسان مختار باشد پس معنی قانون علیت و نظام طبیعی چیست و اگر مجبور باشد پس قوانین و مقررات اجتماعی و اخلاقی برای چیست و چرا هر فردی جووری فکر کرده و افعال و حرکات او طوری دیگری است.

آیا قاعده علیت استثنای پذیر است و در مورد حرکات و افعال و خواسته های انسانی علیت و

معلولیتی وجود ندارد و ما در افعال خود تابع نظام و قواعد علی و معلولی نیستیم!

پس چرا برای افراد انسانی در مواقع خاص و محیط و شرایط مخصوص افکار و عقایدی پدید آید و در غیر آن شرایط افکار و عقاید دیگری پدید می‌آید.

افعال و حرکات و عکس‌العمل‌های انسانی در مقابل حوادث و در زمان‌ها و مکان‌های مختلف متفاوت است. در هر حال اکنون عقاید و نظریات اهل معقول را به طور خلاصه بیان می‌کنیم.

الف - دسته‌ای از معتزله گویند که خدای متعال بندگان خود را قادر و توانا خلق کرده است و دیگر کاری به آن‌ها نداشته و فقط از آنان طاعت و ایمان می‌خواهد و خود مختارند در هر راهی که برگزینند (اختیار محض)

ب - اشاعره گویند آنچه در خارج متحقق می‌شود به اراده حق است و افعال بندگان هم از این قاعده مستثنی نیست و همه به اراده حق است و اراده حق تعالی متعلق به تمام موجودات و کاینات است (جبر محض)

ج - حکما و امامیه گویند که اشیا در قبول وجود از مبدأ اعلی متفاوت‌اند بعضی قبول وجود نمی‌کنند مگر بعد از وجود دیگری مانند عرض که وجود آن ممکن نیست مگر بعد از وجود جوهر.^۱

پس حق تعالی بر غایت کمال خود افاضه جود می‌کند بر ممکنات بر ترتیب و نظام معین و بر حسب تفاوت قابلیت آن‌ها استفاضه آن‌ها متفاوت است بعضی صادر از حق‌اند بلاسب و وسط و بعضی به سبب واحد و بعضی به اسباب کثیره و وجود و وسایط از جهت نقصان در

قدرت او نیست بلکه از جهت نقصان در قابلیت است.

موجوداتی که صادر از حق تعالی شده‌اند یا خیرات محض‌اند مانند فرشتگان و غیره و یا خیرات آن‌ها غالب بر شرور آن‌ها است مانند انس و جن و بالأخره غیر از عقول مجرده و هر اندازه از مبدأ فیاض و مبدأ المبادی دورتر و فاصله آن‌ها زیاده‌تر باشد و واسطه زیاده‌تر در بین باشد خیر آن‌ها کم‌تر است از موجوداتی که واسطه در صدور آن‌ها کم‌تر باشد پس خیرات بالاصالة داخل در قدرت حق‌اند و شرور که تابع خیراتند بالعرض داخل در قدرت حق‌اند و در بیان تعلق قدرت حق به کفر و ایمان گویند خدا کفر را اراده کرده است و لکن راضی به آن نیست. مانند مار گزیده که به اراده خود دست خود را قطع می‌کند و لکن راضی به آن نیست (امر بین امر).

د - عده دیگر که صدرا هم نظر آن‌ها را تأیید کرده است گویند: تمام موجودات پرتویی از حقیقت الهیه‌اند و هیچ شائی در وجود نیست مگر آن‌که شأن حق است و هیچ فعلی نیست مگر آن‌که فعل او است «ولا حول ولا قوة الا بالله» مثلاً فعل زید با آن‌که فعل زید است بالحقیقه دون المجاز مع ذلک فعل حق است در حقیقت و بنابراین نیست فعل و ایجاد آن به عبد درست است چنان‌که نسبت سمع و بصر و... به عبد درست است و از همان وجه و جهت که نسبت به عبد داده می‌شود نسبت به حق داده می‌شود.

و همان‌طور که وجود زید متحقق در خارج است و منسوب به زید است و در عین حال

۱- اسفار، ج ۱، سفر ۳، صص ۳۶۹ به بعد.

شأنی از شؤون حق است افعال و کردار او هم همین حال را دارد.

پس انسان فاعل کارهایی است که می‌کند و در عین حال فعل او یکی از افعال حق است بر وجه اعلی و اشرف که لایق به احدیت ذات او است بلاشوب انفعال و نقص.

و معنی گفتار معصوم که فرموده‌اند نه جبر است و نه تفویض بلکه امر بین دو امر است همین است و مراد این نیست که افعال بندگان مرکب از جبر و تفویض است و یا این‌که هیچ‌کدام نیست و یا آن‌که از جهتی اضطرار باشد و از جهتی اختیار و نه آن‌که مضطر است در صورت اختیار و نه آن‌که او را اختیاری ناقص و جبری ناقص باشد و بلکه معنی امر بین دو امر این است که عبیدمختار است از آن جهت که مجبور است از وجهی که مختار است و اختیار او به عینه اضطرار او است. توضیح این‌که توسط بین دو ضدگاه به معنی امتزاج است که حاصل از مکسور دو طرف است چنان‌که از اختلاط حار و یارد، فاتر درست می‌شود که نه حار و نه یارد است.

و گاهی متوسط جامع میان هر دو است به نحو اعلی و ابسط بدون تضاد و تزاحم مانند جوهر افلاک که در عین بساطت جامع کیفیات اربعه‌اند بوجه اعلی و ابسط «زیرا آن کیفیات از افلاک بر ارضیات افاضه می‌شوند» و این نوع توسط بهترین نوع توسط است.^۱

و دیگر از مؤیدات آن‌که انسان مخلوق است بر صورت خالق و تمام صفات و قوا که در خالق است نمونه آن در انسان است و از جمله قدرت حق است و ناچار باید در انسان اراده و قدرت و اختیاری باشد که مظهریت تامه آن یعنی انسان

درست باشد و بالجمله هر فعلی بعد از مقدمات و به دنبال علت تامه خود انجام می‌شود و موقعی که اسباب و علل انجام نشود مقصود انجام نخواهد شد. در مورد جبر و اختیار کسی که نظر کند به سبب و علت اول و دریابد که وجود اسباب و علل اولیه در تحت قدرت و اختیار فاعل نیست حکم به جبر می‌کند در حال که این حکم، حکم و قضاوت درست نیست زیرا سبب قریب فعل اراده و قدرت عبد است.

و کسی که نظر افکند به سبب قریب فعل حکم به اختیار کند در صورتی که این قضاوت و حکم هم درست نیست زیرا صدور و حصول فعل تنها مستند به علت و به سبب قریب نیست حق همان است که «لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین» به این بیان که چون مبدأ تأثیر در چیزی علم فاعل و اراده او است اعم از آن‌که علم و اراده یک امر می‌باشد یا امور متعدده و چه آن‌که عین ذات فاعل باشد چنان‌که در باری تعالی یا غیر او باشد چنان‌که در غیر ذات حق «کان الفاعل مختار او کان صدور الفعل عنه بارادته و علمه و رضا».

در باب جبر و قدر ملاصدرا شرح مفصلی داده‌اند و گوید نسبت دادن افعال بندگان را به خداوند هرگاه بوسیله عارف محقق این نسبت انجام شود حق و صواب است و اگر از جاهل متکلم انجام شود باطل است و خطا است و در باب اصحاب ابوالحسن اشعری و عقاید آنان در باب جبر و اعتقاد معتزلیات بحث مختصری کرده‌اند. استناد ملاصدرا در باب امر بین الامرین

عمدتاً به آیات و روایت است.^۱

إذا تقرّر هذا فلنرجع إلى تحقيق الجبر والقدر فأقول: إن نسبة أفعال العباد كلّها إلى الله إن وقع من العارف المحقّق فهو حقّ و صواب، وإن وقع من الجاهل المتكلم فهو باطل و خطأ، وكذا تنزيه الله عنها جميعاً إن وقع من السابقين الأولين والحكماء الشامخين، والعرفاء الراسخين فهو أدب و تجرّد، وإن وقع من الحكيم الباحث أو المتكلم القوال من أهل الاعتزال فهو سوء أدب و تعطيل، وفتح باب التأويل في أكثر الآيات، وسدّ عظيم لطريق الاهتداء بأنوار التنزيل.

أما نسبة البعض كالخيرات إليه تعالى والبعض الآخر كالشرور إلى غيره فمما له وجه عند الطائفتين الاوليين كلّ بحسب حاله ومقامه، و أما لو وقع من غير هما من أصحاب الفكر او الرواية فيوشك أن يكون فيه قرع باب الشنوية في الاعتقاد، ولا يأمّن قائله من أن يحجب عن نور الحقّ يوم المعاد.

أما أهل الجبر و أصحاب أبي الحسن الأشعري فلعدم التزامهم قاعد التحسين والتقييح العقلين، ولا محافظتهم على القوانين العقلية حملوا الإضلال المنسوب إليه تعالى على كونه خالق الضلال والكفر فيهم، فصدهم عن الايمان و حال بينهم وبينه؛ وربما قالوا: «هذا هو حقيقة اللفظ بحسب اللغة، لأن الإضلال عبارة عن جعل الشيء ضالاً، كما إن الإخراج والإدخال عبارتان عن جعل الشيء خارجاً و داخلياً»، و قالت المعتزلة: هذا التأويل غير جائز لغة و عقلاً؛ أما اللغة فلوجه:

أحدها إنه لا يقال لمن منع غيره عن سلوك الطريق جبراً «أنه أضله» بل يقال «صرفه و منعه» وإنما يقال: «أضله» إذا أغواه و لبّس عليه.

و ثانيها إنه وصف إبليس و فرعون و غيرهما بالإضلال، و هم ما كانوا خالقين للضلال في قلب أحد بالاتفاق، مع إن إطلاق لفظ «المضلّ» عليهم على سبيل الحقيقة اللغوية دون المجاز.

جده - یکی از مقولات نه گانه عرضی جده است که مقوله ملک هم گوید و آن عبارت از هیأتی است که حاصل می شود به سبب بودن جسمی «در محیط بکله او ببعضه» به نحوی که محیط به انتقال محاط متقل شود مانند تسلیح و تقمص و تعمیم و آن یا طبیعی است و یا غیر طبیعی.^۲

جزء - جزء مبدأ تشکیل کل است. ← کل^۳
جریزه - ← حکمت^۴

جزاف - هرگاه مبدأ فعلی تخیل باشد بدون فکر و رؤیت جزاف می نامند.

جسم - جسم عبارت از جوهری است متحیز که قابل اشاره حسیه و لمس باشد و یا جوهری است قابل فرض ابعاد سه گانه و یا جوهری است طویل و عریض و عمیق و یا چیزی است که ممکن باشد در آن فرض کردن ابعاد سه گانه متقاطع بر زوایای قائمه بنابر تعبیر مختلفی که شده است.

ملاصدرا در باب تعریف جسم نیز اصالت وجود و سریان آن را مدخل می داند و گوید حقایق اشیا عبارت از وجودات خاصه آنها است و از جمله اشیا جسم است وی گوید ماهیات فی حد نفسه نه موجودند و نه معدوم

۱- تفسیر ملاصدرا، ج ۲، صص ۲۱۸، ۲۲۹، ۲۳۶.

۲- اسفار، ج ۳، ص ۷۹، ۱۸۸ و ج ۴، ص ۲۲۳.

۳- همان، ص ۲۱۳ و ج ۵، صص ۲۵، ۳۷.

۴- همان، ج ۴، ص ۱۱۶ و ج ۹، ص ۸۷.

نه کلی و نه جزئی و معنی عروض وجود بر آن‌ها اتصاف آن‌ها است به مفهوم وجود عام بدیهی در عقل و عروض وجود عبارت از قیام فرد حقیقی وجود به آن مفاهیم نیست و بالجمله وجود بنفسه موجود در خارج است و تقدم و تأخر و علت و معلول همه مربوط به وجود است و هر علتی در رتبه وجود اشرف از معلول خود است و هر معلولی در رتبه کون اخس از علت خود است و به ترتیب در سلسله وجود تا برسد به وجود واجب از جانب علّیت که محیط بر همه موجودات است و در جانب معلولیت منتهی شود به موجودی که از ذات خود محجوب است. (جسم) و آن وجود امتدادی ذوابعاد مکانی و زمانی است و آن جسم است و بدین ترتیب ملاصدرا جسم را در یک سوی از وجود قرار می‌دهد مرتبه‌ای که کمال نقص وجودی است در جوهریت البته در مرتبه‌ای نازل‌تر از آن مرتبه وجود هیولی است.

ملاصدرا عقیده به ترکیب جسم از اجزاء و اتم‌ها را مردود می‌داند و قهراً قایل به ترکیب جسم از هیولی و صورت خواهد بود.^۱

ملاصدرا در مقام تصویر هیولی گوید: در اجسام سنجی است که محل توارد صورت‌ها است. یعنی در اجسام چیزی هست و خمیره‌ای هست که انقلابات و استحالات گوناگون بر آن وارد می‌شوند و هر کس می‌داند که خاک نطفه و نطفه جسد انسان یا حیوان می‌شود و بذر نباتات، نبات و بارور و اشجار، ذغال و خاکستر می‌شوند و هرگاه گفته شود که بشر از آب و حیوان از خاک آفریده شده اند به این معنی نیست که آب باطل شده و حیوان و یا انسان به وجود آمده است و یا خاک باطل شده و حیوان به وجود آمده است و

بلکه بدین معنی است که صورت و هیأت خاکی و آبی باطل شده است و صورت و هیأت انسانی و حیوانی به خود گرفته است در همان ماده، ما در مزرعه تخم مثلاً گندم می‌کاریم و منتظر می‌شویم که از این گندم گندم به‌دست آید، دانه گندم تبدیل به گیاه سبز نونهال می‌شود و رشد پیدا می‌کند، دائماً تغییر شکل و صورت می‌دهد تا آن‌گاه که بارور شود، از گندم، گندم و از جو، جو به دست آید. پس ماده در تمام مراحل تبدل صورت‌ها باقی است آن‌چه در تمام مراحل تحولات باقی است و فقط تغییر صورت می‌دهد نامش هیولی است.

اشراقیون گویند آن امری که صورت‌ها بر آن وارد می‌شود و تبدل صورت می‌یابد خود جسم است و نه هیولی اصولاً اشراقیان گویند جسم یک امری است غیر مرکب و یک چیز است که دو نام دارد، از جهت جوهریت ذاتی جسم گویند و از لحاظ این صور گوناگون که بر آن وارد می‌شود ماده گویند و مرکب از دو امر که صورت و هیولی باشد نیست.

مشائیان گویند: هیولی جوهر اَبسط یعنی بسیط‌تر است. جوهری اَبسط که تقوُّمش به جوهر دیگر است یعنی صورت که آن جوهر اَبسط محل ورود صورت‌ها است که از ترکیب آن دو یک جوهری (جسم) به وجود آید که قایل مقادیر (اندازه‌ها) و اعراض است.

ملاصدرا مذهب ذیمقراطیس را که گوید اجسام مرکب از اجزاء و اتم‌ها است مردود می‌داند و همین‌طور متکلمانی را که پیرو ترکیب اجسام از ذرات اند مورد نقد و جرح قرار داده

است.^۱

در باب هیولی مشائیان گفته‌اند عبارت از استعداد محض است و کسانی گفته‌اند که هیولی را دو جهت یا دو نسبت است، جهت قوت و جهت فعلیت چون به هر حال در هر مرحله‌ای از وجود که باشد مرحله‌ای از فعلیت است هرچند فعلیت ضعیف.

ملاصدرا گوید: در نزدیکی روزگار ما فردی از افراد که شاغل مباحث علمی بود پیدا شد و اصرار داشت که ثابت کند که آب عبارت از رطوبت متراکم و ارض عبارت از ییوست متراکم است و آتش حرارت متراکم و همین‌طور هوا. ملاصدرا گوید این اندیشه‌ها آن قدر شنیع است که از سخنان نظام معتزلی شنیع‌تر است که گوید: اجسام مرکب از اجزای لایتجزی است و یا جواهر فرد. و بدین ترتیب ملاصدرا هم به مانند بسیاری از مشائیان اصولاً اندیشه ترکیب اجسام را از جواهر فرد باطل و قابل بررسی نمی‌داند و به مانند مشائیان جسم را مرکب از هیولی و صورت می‌داند و هیولی را جوهری که قابل صورت است معرفی کرده است. و ظاهراً ابن‌سینا گفته است که قابلیت و صرف استعداد نمی‌تواند جوهر باشد ملاصدرا گوید: نسبت قابلیت به هیولی مانند نسبت فاعلیت به ذات حق است و همان‌طور که به برهان ثابت شد که سلسله تأثیرات منتهی می‌شود به مؤثر بالذات یعنی ذات مبدأ همان‌طور هم سلسله حاجت‌ها منتهی می‌شود به چیزی که نفس ذات (و صرف) فاقه است و همان‌طور که عینیت صفات با ذات در مبدأ به این معنی است که وجود او بذاته منشأ صفات و منبع انتزاع آن‌ها است همین‌طور در این سوی وجود عینیت استعداد و هیولی است

جسم - جسم

که عبارت از عین فقر و قصور محض است و بالجمله هیولا بالذات عبارت از استعداد کافه صور و اعراض است و عبارت از قوه مطلقه جمیع صور است و چنین موجودی حقیقت آن قوه‌ای است متقوم بر فعلی هر نوع فعلیت و ماده‌ای است متحصّل به هر تعین، استمرار و بقای آن ملازمه است با مطلق صور.^۲

جسم از آن جهت که جسم است دارای وجود اتصالی و هم صورت عینیّه است و آن جهت فعلیت جسم است. و از طرفی دارای استعداد قبول فصل و وصل و اموری که فاقد است و در عین حال قابل آن‌ها می‌باشد، هست. مانند حرکت، حرارت و غیره. و صور نوعیه مکمل آن بالقوه است یعنی قابل صور نوعیه است که از نفس یا صورت نباتی تکامل یابد و صورت انسانی و یا نفس ناطقه‌پذیر و بالجمله هر جسمی یک جنبه فعلیت دارد و یک جنبه قوت که قوت‌ها بسیارند، که همان استعداد پذیرش صورت‌های نوعیه بسیار باشد و بالجمله جهت وجود فعلی آن در هر مرتبه‌ای که باشد و با جهت وجود استقبالی آن تفاوت دارد. هیولی عبارت از همان جهت استعداد و قبول صورت‌ها است و قابل اتصال و انفصال است پس هیولای اول برای جسم طبیعی فی ذاته بما هی بالقوه عیناً بالفعل و بما هی بالفعل، بالقوه است برای مراتب بعد و هر مرحله همین‌طور است هم بالفعل است و هم به نظر مراتب کمالات بعدی بالقوه است، یعنی در همان حال که متلبس به صورت خاص است، بالقوه مستعد

۱- اسفار، ج ۲، سفر ۲، صص ۶۵-۶۷.

۲- همان، صص ۶۸-۷۰.

را حدی است یعنی جنس و فصلی است، فصل و جنس دو جزء ماهیت‌اند که از آن انتزاع شده‌اند و باید در ماهیت دو مبدأ باشد، مبدأ جنس و مبدأ فصل و معروف است که جنس از ماده خارجی و فصل از صورت خارجی گرفته می‌شوند و اصولاً جنس و فصل عقلی محاذی ماده و صورت خارجی است. فصل جسم عبارت است از الممتد فی جهات الثلاث به‌طور مطلق که همان وصف اتصالی باشد و جنس او همان جوهریت است که مأخوذ از هیولای جسم است.

جعل - جعل به معنی نهادن، آفریدن، گردانیدن، گمان‌بردن، به‌پا داشتن، شروع کردن در کاری و اعطا کردن آمده است.

و در اصطلاح فلاسفه عبارت از اثر خاص فاعل است که مناسب با معنای آفریدن می‌باشد. بعد از فراغ از این قاعده که «کل ممکن زوج ترکیبی له وجود و ماهیه» مسأله جعل مطرح شده است بر این مبنی که آیا کدام یک از دو جزء «وجود و ماهیت» در اشیای مجعول بالذات‌اند و کدام مجعول بالعرض و آیا اثر فاعل اولاً و بالذات وجود است یا ماهیت و یا آن‌که هیچ‌کدام نیست بلکه اثر جاعل عبارت از اتصاف ماهیت به وجود است در این زمینه نظریاتی چند اظهار شده است.

بعضی گویند مجعول بالذات ماهیت است و وجود مجعول بالعرض است.

بعضی گویند مجعول بالذات وجود است و ماهیت مجعول بالعرض بوده و عبارت از حدود

پذیرش صورت دیگر است و ترک صورت فعلی، حال این قوت و استعدادها از جهت فعلیت و تلبس به صورت فعلی جوهر است یا عرض و آیا هیولا که عبارت از همین قوت و استعداد محض باشد جوهر است و یا عرض و اگر جوهر باشد چگونه جوهری است بحث بسیار است.^۱

جسم تعلیمی - جسم تعلیمی موضوع علم هندسه است. به‌طور کلی جسم به نزد مشائیان مرکب است از ماده و صورت، صورت بر دو گونه است یکی صورت جسمیت که مطلق جسمیت باشد و دیگر صورت نوعیه که اجسام را در انواع مختلف تقسیم می‌کند بدیهی است که مثلاً نوع نبات و نوع حیوان و نوع معدن قبل از این‌که معدن، نبات و حیوان باشند، جسم‌اند پس جسم مطلق بودن با جسم نامی بودن و جسم ناطق و حساس بودن تفاوت می‌کند. قسم اول همان صورت جسمیه و دوم نوعیه است اجسام خصوصیات و حالات و عوارض خاصی هم دارند مثلاً یک جسم حیوانی، هم جسم است، هم حیوان است و هم دارای رنگ است و هم دارای امتدادات است یعنی طول و عرض و عمق. و جسم تعلیمی از این جهت است یعنی از جهت امتدادات سه گانه است^۲ - توضیح آن‌که جسم از حیث آن‌که جسم است دارای وجود اتصالی است و دارای صورت عینی است که معنی بالفعل بودن آن می‌باشد. پس در هر جسمی از حیث مجرد جسمیت دو جهت فعل و قوت است و دو حیثیت وجوب و مکان است. برای جسم ماهیتی است مرکب از جنس و فصل، جنس آن همان جوهریت است و فصل آن مفهوم ذوابعاد سه گانه می‌باشد و هر ماهیتی

۱- اسفار، ج ۲، سفر ۲، صص ۱۱۲-۱۱۹.

۲- همان، صص ۸۸-۹۵، ۱۱۹، ۱۲۱.

وجود است و بلکه در تمام امور مجعول بالذات وجود عینی او است و وجود اصل در تقرر است.

بعضی گویند مجعول بالذات نفس صیرورة ماهیات موجوده می باشد.

بعضی گویند مجعول بالذات مفهوم وجود بماهو وجود است.^۱

صدرا گوید مجعول بالذات و معلول بالذات انحای وجودات است به جعل ابداعی بسیط که به افاضه خاص و تجلی اول موجودات عالم از کتم عدم پدید آمده اند و به تجلی دوم مراتب و کثرات صفاتی و اسمایی و افعالی نمودار گردیده اند.

جعل بسیط - جعل بر دو قسم است یکی جعل بسیط که جعل الشیء است که مفاد هل بسیطه است که جعل ابداعی هم می گویند و یا جعل مرکب است که مفاد هل مرکبه است و جعل الشیء شئیء است.

و بالجمله اثری که مترتب بر جعل بسیط است مفاد هلیت بسیطه است و جعل مرکب مفاد هلیت مرکبه است که مستدعی دو طرف است و مخصوص به عرضیات لاحق و حالات وجود است که بعد از کون و وجود اشیا است و جعل مرکب را جعل اختراعی هم می گویند.^۲

جنت و نار - یکی از مسائل مورد بحث اهل کلام این است که آیا بهشت و دوزخ مخلوقند یا نه. ملاصدرا گوید آیاتی در قرآن مجید هست که صریحاً دلالت می کند که بهشت و دوزخ مخلوق اند. برای مزید اطلاع - بهشت و جهنم^۳

قد وقع الاختلاف في أن الجنة والنار مخلوقان، أم لا؟ وهذه الآية صريحة في كونهما

مخلوقتين؛ أما النار فلانه تعالى قال في صفتها: (أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ) وهذا صريح في وجودها. و أما الجنة فقال في آية أخرى: (أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ) [۱۳۳/۳] و أيضاً قوله ههنا (وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ دَالٍّ عَلَى وجودها، لأنه إخبار عن وقوع هذا الملك، و حصول الملك في الحال يقتضي وجود المملوك في الحال، فدلَّ على أن الجنة والنار مخلوقتين.

و كذلك قوله تعالى: (وَأَنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ) [۵۴/۲۹] يدلُّ على وجود النار، و وجود النار دالٌّ على وجود الجنة، لعدم القول بالفصل.

جنس - در تعریف جنس آمده است، کلی است که حمل بر انواع مختلف الحقیقه شود^۴ و طبیعت جنس ماهیتی است مبهم و ناقص و نیاز به فصل دارد. ملاصدرا در شواهد الربوبیه آرد. اشراق چهارم: تحقیق در معنی جنس و ماده و معنی نوع و موضوع و فرق مابین این عناوین و اعتبارات در نظر عقل.

(قبل از شروع در مطلب می گوئیم در علم منطق خوانده ایم که کلی یا امری است ذاتی برای افراد و یا امری است عرضی. کلی ذاتی افراد، یا تمام ذات افراد است و یا جزء ذات افراد، کلی تمام ذات افراد را نوع گویند مانند انسان نسبت به افراد خود. کلی جزء ذات افراد یا جزء مشترک مابین کلیه افراد است و یا جزء مختص به بعض

۱- اسفار، ج ۱، سفر ۱، صص ۳۹۶-۴۰۰.

۲- همان، ص ۳۹۷.

۳- تفسیر ملاصدرا، ج ۲، ص ۱۷۰.

۴- اسفار، ج ۲، سفر ۱، صص ۱۶-۱۷، ۲۲.

افراد. کلی که جزء مشترک مابین کلیه افراد است آن را جنس گویند. مانند حیوان که مشترک مابین کلیه انواع حیوانات است. کلی مختص به بعض افراد را فصل گویند مانند ناطق که مختص به نوع انسان است.

کلی عرضی یا عارض بر جمیع انواع است مانند ماشی یعنی راه‌رونده که عارض بر کلیه انواع حیوانات است و آن را عرض عام گویند و یا عارض بر نوع معینی مانند «ضاجک» یعنی خنده‌کننده که آن را عرض خاص نامند.^۱

اینک می‌گوییم ماهیت گاهی خود به تنهایی و عاری از هر چیزی ماسوای او در ذهن لحاظ و تصور می‌گردد بدین گونه که فقط معنای آن در ذهن ملحوظ و منظور گردد. به نحوی که هر امری که در خارج مقارن با او می‌باشد، در ذهن و در مقام تصور، امری زاید بر وی و منضم به او باشد نه داخل در ذات او. پس هنگامی که مجموع ماهیت و امر مقارن زاید منضم به او من حیث المجموع و با هم اعتبار و لحاظ گردد، ماهیت، جزء آن مجموع بوده و در هر دو وجود ذهنی و خارجی، متقدم بر مجموع می‌باشد و در این هنگام حمل ماهیت مزبور بر مجموع، محال و ممتنع خواهد بود زیرا با این فرض، شرط حمل که عبارت از اتحاد در وجود است مستفی است و این چنین ماهیتی با این لحاظ و بدین اعتبار، ماده است نه جنس مانند ماده حیوان مرکب از ماده و صورت حیوانی که در ذهن به تنهایی و عاری از صورت حیوانی لحاظ و تصور گردد و صورت حیوانی که امری است مقارن با او در این لحاظ به عنوان امری زاید و منضم بدین ماده، فرض و لحاظ گردد و چون مجموع حاصل از این ماده و این صورت را به

صفت مجموعیت لحاظ کنیم ماده در هر دو وجود ذهنی و خارجی متقدم بر مجموع است و حمل ماده بر مجموع، محال و ممتنع است و نمی‌توان گفت ماده، حیوان است. زیرا در این فرض، ماده از صورت جدا شده و ماده مجرد از صورت، هیچ‌گاه بر حیوان که مجموع مرکب از ماده و صورت است حمل نخواهد شد.

پس گاهی ماهیت را به شرط مجرد و رهایی از هر امری زاید بر ذات او لحاظ می‌کنیم که در این صورت، آن را ماده و غیرقابل حمل می‌دانیم و آن را ماهیت «به شرط لا» می‌نامیم (ولی گاهی ماهیت را «من حیث هی» یعنی عاری از هرگونه شرطی اعم از شرط مقارنت او با چیزی و یا شرط عدم مقارنت او با چیزی، لحاظ می‌کنیم ولی با تجویز مقارنت او با وجود هر قیدی و یا با عدم وجود آن قید، به طوری که هم قابل صدق بر ماهیت مقید به وجود چیزی با وی و هم قابل صدق بر ماهیت مقید به عدم چیزی با او باشد. این چنین ماهیتی که بدین گونه یعنی عاری از هر شرطی (اعم از شرط مقارنت با وجود چیزی و یا شرط مقارنت با عدم چیزی) ملحوظ می‌گردد و قابل صدق بر هر دو قسم است (و به اصطلاح ما ماهیت «لا به شرط شیء» نامیده می‌شود او نیز بر دو قسم است) زیرا گاهی در نظر عقل امری مبهم و در حد ذات عاری از هرگونه تحصیل و تعیین است بلکه قابل اشتراک مابین انواع مختلفی است به نحوی که عین هر یک از آن انواع مختلف بوده و به وسیله انضمام امری با وی به نام فصل، مختص به یکی از آن انواع و عین یکی از آنها گردد، این چنین ماهیتی با این لحاظ و

اعتبار مذکور «جنس» نامیده می‌شود و آن امری که با وی منضم می‌گردد و مقوم ذات و حقیقت نوعیه او می‌باشد و او را یکی از انواع مخصوص و ممتاز از سایر انواع می‌کند «فصل» نامیده می‌شود.

و گاهی در نظر عقل، امری است که از حیث ذات و حقیقت خویش متحصّل و بی‌نیاز به چیزی است که آن را معنی معقول و حقیقتی معلوم و مشخص سازد (بلکه به ذات خویش و بدون احتیاج به انضمام چیزی با او معلوم و مشخص است) و فقط احتیاج به چیزی دارد که او را به وجود آورد. این چنین ماهیتی در حد ذات (و عاری از هر قید و شرطی زاید بر اصل ذات خویش) نوع نامیده می‌شود خواه بسیط و یا مرکب باشد (پس ماهیت انسان که قبل از انضمام فصل ناطق، حیوانی مبهم و نامتعین بوده است اینک با انضمام فصل ناطق، نوعی مشخص و معلوم و در ذات و ماهیت نوعیه خویش کامل و بی‌نیاز از غیر است هر چند در وجود محتاج به علت و وجودش نیز مقارن با عوارض دیگری است ولی نه وجود و نه عوارض وجود هیچ‌یک دخالت در ذات و ماهیت نوعیه او ندارند).^۱

جنود - منظور از جنود، قوت‌ها و نیروهای مادی است که فرمودند «و ما یعلم جنود ربک الاهی» جنود خداوند در قلوب و ارواح و عوالم دیگر وجود دارد که تعداد آن‌ها را به جز خداوند نداند. ملاصدرا برای نفس ناطقه یعنی قلب جنودی قایل است. وی گوید قلب را دو نوع چند است. نوعی که با چشم قابل رؤیت است و نوعی که با چشم قابل رؤیت نمی‌باشد. جنود مرئی عبارت‌اند از اعضا و جوارح و نامرئی

عبارتند از قوی و حواس که همه آن‌ها خادم قلب‌اند و مستخر او می‌باشند و قلب در آن‌ها به هر نحو که بخواهد تصرف می‌کند، این قوت‌ها به نحوی خلق شده‌اند که در اطاعت قلب باشند و نتوانند از فرمان او سرپیچی کنند.

اعضا و قوای کالبد انسان خلق شده‌اند که مطاع و فرمانبردار قلب باشند «ولا یعصون الله ما امرهم و يفعلون ما یأمرون» و قلب از آن جهت محتاج به این لشکریان است که آماده سفر الی الله است و نیاز به زاد و مرکب دارد و این سفر برای لقای حق است و قلوب به خاطر این امر آفریده شده‌اند که فرمودند «ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدن» مرکب قلب بدن و زاد او علم است و اسبابی که او را به زاد سفر می‌رساند عمل صالح است. ناگزیر قلب باید برای سلامت بدن و حفظ آن از آفات تعهد کند به این که آن چه موافق طبع کالبد است به او رساند و آن چه زیان‌آور است از او منع کند.

جنود عقل - جنودی که به عقل خدمت کردند تا سیر الی الله کرده به معبود حقیقی خود واصل شود بسیارند^۲ که پاره‌ای با چشم ظاهر رؤیت شوند و پاره‌ای نشوند.^۳ و بالجمله تعداد جنود نفس ناطقه بسیارند.

قال بعض أهل العرفان: إشارة إلى معنى قوله تعالى: «و ما یعلم جنود ربک الاهی» أنَّ لله تعالى فی القلوب والأرواح و غیرها من العوالم جنوداً مجتدة لا یعرف حقیقتها و تفصیل عددها إلا هو. و نحن الآن نشیر إلى بعض جنود القلب یعنی

۱- ترجمه شواهد، صص ۱۹۳-۱۹۴.

۲- تفسیر ملاصدرا، ج ۵، ص ۱۸۹.

۳- اسفار، ج ۲، سفر ۱، ص ۴۵.

النفس الناطقة و هو الذي يتعلّق بغرضنا، و له جندان جندیرى بالإبصار و هي الأعضاء والجوارح، و جند لا یرى إلا بالبصائر و هي القوى والحواس، و جميعها خادمة للقلب و مسخرة له، و هو المتصرف فيها، و قد خلقت مجبولة على طاعة القلب لا يستطيع له خلافاً ولا عليه تمرداً، فإذا أمر العين للانفتاح انفتحت، و إذا أمر الرجل للحركة تحركت، و إذا أمر اللسان بالكلام و جزم الحكم به تكلم، و كذا سائر الأعضاء. و تسخر الأعضاء والحواس للقلب يشبه من وجه تسخر الملائكة لله تعالى؛ فإنهم جبّلوا على الطاعة لا يستطيعون له خلافاً، ولا يعصون الله ما أمرهم و يفعلون ما يؤمرون. و إنما افتقر القلب إلى هذه الجنود من حيث افتقاره إلى المركب والزاد لسفره الذي لأجله خلق، و هذا السفر إلى الله و قطع المنازل إلى لقائه فلاجله جبّل القلب، قال تعالى: «و ما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون»، و إنما مركبه البدن، و زاده العلم، و إنما الأسباب الموصلة التي توصله إلى الزاد و تمكّنه من التزود والعمل الصالح؛ فافتقر أولاً إلى تعهد البدن و حفظه من الآفات بأن يجلب إليه ما يوافقه من الغذاء و غيره، و بأن يدفع عنه ما يتنافيه و يهلكه....

اعلم يا حبيبى، فتح الله لك الجنة بمفتاح المعرفة والهداية، ان اشرف البقاع هو قلب المؤمن؛ فلا تجدد ياراً طيبة ولا بساطين عامرة ولا رياضاً ناضرة الا وقلب المؤمن اشرف منها، بل قلب المؤمن كالمرأة فى الصفاء والنورية بل فوق المرأة لان المرأة ان اعترض عليها حجاب لم يرفيها شئ، و قلب المؤمن لا يحجبه السموات السبع والكرسى والعرش، كما قال الله تعالى: اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح

يرفعه؛ بل القلب مع جميع هذه الحجب يطالع جمال الربوبية و يحيط علماً بالصفات الصمدية، ولانه بيت الله كما فى قوله: يا داود فرغ بيتى لعبادتك؛ انا عند المنكسرة قلوبهم. و مما يدل على ان قلب المؤمن اشرف البقاع وجوه:

الاول: ان النبى صلى الله عليه و آله قال: القبر روضة من رياض الجنة و ما ذاك الا انه صار منزل قلب عبد صالح؛ فاذا كان القلب سريراً لمعرفة الله و عرشاً لالهيته، وجب ان يكون اشرف و ارفع.

الثانى: ان الله تعالى يقول: يا عبدى قلبك بستانى و جتنى بستانك. فلما لم تبخل على بستانك بل انزلت معرفتى فيه، فكيف ابخل ببستانى.

جوود - جوود عبارت از افاده آن چه بايد و شايسته است لكن نه در برابر عوض.^۱

جوهر - اشيا و موجودات خارجى را هرگاه بررسى نماييم در مى يابيم كه بعضى موجود مستقل بوده و بعضى ديگر مستقل نبوده و قائم بغيرند بعضى وجود استقلالى دارند و بعضى تبعى به طور كلى وجود بعضى وجودات انتزاعى است مانند مفهومات و اضافات و بعضى در محل اند و بعضى بى نياز از محل.

موجوداتى كه مستقل بوده و در تقرر وجودى نياز به محل نداشته باشند جوهرند و حق وجود عيني آنها آن است كه در موضوعى از موضوعات نباشند و موجوداتى كه تبعى بوده و حق وجود عيني آنها اين است كه در موضوعى از موضوعات و محلى از محلها باشند عرض اند.

۱- امقار، ج ۲، سفر ۱، ص ۲۶۹.

صدرا گوید: مفاهیم اشیا از نظر انتساب به خارج بعضی موجود بالذات‌اند و بعضی موجود بالعرض.

مثال اول قضیه «انسان حیوان است» می‌باشد که وجود منسوب به انسان به عینه وجود منسوب به حیوان است.

مثال دوم قضیه «زید اعمی» و یا «زید ابیض» می‌باشد که وجود منسوب به زید به عینه وجود منسوب به اعمی و بیاض نیست و به واسطه نوعی از مجاز و علاقه محمول به موضوع می‌باشد پس موجود بالذات و مستقل موضوع است و وجود او بالعرض، منسوب به محمول است و این نوع از موجودیت غیر محدود است.

موجود بالذات هم یا ماهیت او عین انیت او است به این معنی که او را ماهیتی نیست و اکمل انیات است و علاوه بر وجود او را ماهیتی می‌باشد قسم اول واجب‌الوجود است و قسم دوم که وجودش غیر ماهیتش می‌باشد و وجود بالذات نیست مراتبی دارد که اقدم اقسام و مراتب آن جوهر است زیرا که این گونه موجودات (قسم دوم) یا در محلند یا نه و مراد از آن که موجودی در محل باشد آن است که وجودش در چیز دیگر باشد و مانند جزیی از آن هم نباشد که مجامع با او شود «مانند صورت و ماده» و آن عرض است و اگر موجود در محلی نباشد و بلکه وجودش مستقل بالذات باشد جوهر است.

جواهر بر پنج قسم‌اند به این بیان که یا جسم و جسمانی‌اند و یا مفارقتند قسم اول یا حال است و یا محل و یا مرکب از حال و محل، اول صورت دوم ماده و سوم جسم است.^۱ و آن چه مفارق است با تعلق تدبیری به بدن

دارد و به عبارت دیگر یا در وجود بی‌نیاز از محل است. «بنا بر قول غیر صدرا» و در فعل نیاز به محل دارد که نفس است و یا نه در وجود و نه در فعل احتیاجی به محل ندارد که عقل گویند.

صدرا گوید: بهتر این است که گوییم جوهر اگر قابل ابعاد سه گانه باشد جسم است و اگر قابل ابعاد سه گانه نباشد یا جزء آن جوهری است که قابل ابعاد است (جزئی که فعلیت جسم به آن باشد چه آن که در جنس او باشد و یا در نوعش) صورت نامند (نوعیه و جسمیه) اعم از صورت امتدادی و یا طبیعی و نوعی و یا جزیی است که جسم به آن بالقوه است ماده نامند و یا جزء جسم هم نیست و در این صورت یا متصرف در جسم است بالمباشرت نفس گویند والا عقل.

و بالجمله جوهر عبارت از موجود لاقی موضوع است و بر پنج نوع است، صورت ماده، جسم، نفس و عقل که هر یک در محل خود مورد بحث قرار خواهد گرفت.^۲

جوهر فرد - یکی از مسائل مهم عقلی که از قدیم‌الایام مورد توجه قرار گرفته است بررسی در حال و چگونگی تکوین اجسام عالم است بر این مبنی که مبدأ تشکیل اجسام و متصلات موجوده در عالم چیست و از چه چیز ترکیب یافته‌اند و به عبارت دیگر واحدهای ترکیب‌کننده اجسام چه امور و اجزایی هستند.

شکی نیست که اجسام و متصلات را ما می‌توانیم منفصل و متفرق کرده و منحل با اجزایی بنماییم و آن‌ها را نیز به اجزا و ذرات دیگر تقسیم و تجزیه نماییم و این وضع امری

۱- اسفار، ج ۲، صص ۲۷۷، ۲۸۰.

۲- همان، ج ۳، سفر ۲، صص ۳۸-۴۵.

است که نیازی به برهان و دلیل ندارد و مشهود و محسوس همه است مسأله وجود جواهر فرد و عدم آن و اجزای لایتجزی و اقوال و نظریات مختلف از همین جا ناشی شده است که خواسته‌اند بدانند که واحدهای ترکیب‌کننده اجسام چیست و مطمئناً عقاید و نظریات راجع به عناصر اربعه که متدرجاً پدید آمده است این مسأله را حل نخواهد کرد زیرا بحث دقیق‌ترین است که هر یک از عناصر اربعه خود منقسم و منحل می‌شوند به اجزایی.

و بنابراین واحدهای ترکیب‌کننده اجسام را باید در غیر عناصر جست‌وجو کرد.

اصحاب ذره گویند واحدهای ترکیب‌کننده اجسام جواهر فردند که بعداً ذرات لایتجزی نام‌گذاری شده‌اند.

آنان گویند در مقام تقسیم و انحلال اجسام به اجزاء، به ذراتی می‌رسیم که به هیچ وجه قابل تقسیم نمی‌باشند و آن‌ها واحدهای ترکیب‌کننده اجسامند و آنچه را دیگران بسیط می‌دانند مانند عناصر اربعه نیز منحل به اجزاء و ذرات می‌شوند. و اجسام مرکب از جواهر فردند که در اثر تماس و برخورد عده‌ای از آن‌ها اجسام پدید می‌آیند و آن جواهر فرد بسایط موجودات‌اند و متشابهة الطبع بوده و در غایت سختی و صلابت می‌باشند و منقسم به قسمت فکسی و قطعی نخواهند شد.

عده‌ای از پیروان جواهر فرد گویند ذرات کروی‌الشکل‌اند که شکل طبیعی و کامل‌ترین اشکال است و گویند خلأ موجود است و این اجزاء در خلأ پراکنده‌اند و از برخورد آن‌ها کرات و اجرام سماوی به وجود می‌آیند.

بعضی گویند این اجزاء مکعب‌الشکل‌اند و

بعضی دیگر گویند مختلف‌الاشکال‌اند.

نزاع فلاسفه در این که اجسام مرکب از اجزاء هست یا نیست و این که جزء لایتجزی وجود دارد و با همه اجزاء قابل تجزیه‌اند ولو وهماً و عقلاً و فرضاً در مواردی چند است.

الف - بعضی اجسام را قابل انقسام به اجزاء دانند و گویند اجسام قابل انقسامند به طور بی‌نهایت مع ذلک منکر نیستند که مبدأ تشکیل اجسام اجزایند.

ب - بعضی گویند اجسام قابل انقسامند به طور متناهی و منتهی می‌شوند به جواهر فرد و اجسام همه مرکب‌اند از جواهر فرد.

ج - بعضی منکر وجود جواهر فردند و اجسام را قابل انقسام می‌دانند به طور بی‌نهایت و منکر تشکیل جسم‌اند از اجزاء بلکه گویند جسم مرکب از ماده و صورت است.

اقوال و نظریات دیگری نیز در مورد وجود و عدم جزء لایتجزی و متصل واحد بودن و عدم آن اظهار شده است.^۱

جهنم - ابن عربی گوید جهنم از اعظم مخلوقات خداوند است و آن زندان خداوند است در آخرت و جهنم را از آن رو جهنم گویند که قعر آن عمیق است و آن شامل: حرور، زهریر هم می‌شود، هیزم این جهنم مردم‌اند...^۲
قال الشيخ محیی الدین: فی الباب الحادی والستین من الفتوحات المکیة^۳ فی معرفة جهنم و أعظم المخلوقات عذاباً فیها: «اعلم عصمنا الله و ایاک - إن جهنم من أعظم المخلوقات، و هي

۱- انفار، ج ۵، صص ۳۱، ۳۲، ۳۷.

۲- تفسیر میزان، ج ۲، ص ۱۷۷.

۳- تفسیر ملاصدرا، ج ۲، ص ۱۷۱.

بزرگ‌ترین مخلوقات خدا است و آن زندان خداوند است در روز قیامت لکن مردم در این‌که مخلوق است یا نه اختلاف کرده‌اند و گفته است هوای جهنم سوزان و هیزم آن از مردم است به اضافه سنگ و به آیاتی چند استناد جسته است.

سجن الله في الآخرة... و سمیت جهنم لبعد قعرها، يقال: «[يُتْرَى] جَهَنَّمَ» إذا كانت بعيدة القعر، وهي تحوي على حرور و زمهرير، ففيها البرد على أقصى درجاته، والحرور على أقصى درجاته، و بين أعلاها و قعرها خمس و سبعون مائة من السنين.

واختلف الناس فيها و في خلقها «هل خلقت بعد أم لم تُخلق؟» والخلاف مشهور فيها و كذلك اختلفوا في الجنة، و أما عندنا و عند أصحابنا أهل الكشف و التعريف فهما مخلوقتان، غير مخلوقيتين.

و أما قولنا: «مخلوقة» فكر جل أراد أن يني داراً فأقام حيطانها كلها الحاوية عليها خاصة، فيقال: «بنی داراً» فإذا دخلتها لم ير إلا سوراً على فضاء و ساحة، ثم بعد ذلك ينشئ بيوتها على أغراض الساكنين فيها من بيوت و غرف و سراديب و مهالك و مخازن و ما ينبغي أن يكون فيها مما يريد الساكن أن يجعل فيها من الآلات التي تستعمل في عذاب الداخل فيها.

و هي دار حرورها هواء محرق لا جمر لها سوى بني آدم و الأحجار المتخذة آلهة، و الجن لهبها، قال تعالى: «و قُودُهَا النَّاسُ وَ الْجِبَارَةُ» [۲۴/۲] و قال: «(إِنَّكُمْ وَ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَطَبُ جَهَنَّمَ)» [۹۸/۲۱] و قال تعالى: «(فَكُتِبَ عَلَيْهَا هُمُ وَ النَّارُ)» و جنود إبليس أجمعون [۹۵-۹۴/۲۶] و تحدث فيها الآلات بحدوث أعمال الجن و الإنس الذين يدخلونها.

و أوجدها الله بطالع الثور، و لذلك كان خلقها في صورة الجاموس هذا الذي يعول عليه عندنا، و بهذه الصورة رآها أبو الحكيم بن برجان في كشفه، و قد تمثل.

فی الجملة محی الدین عربی گوید جهنم از

ح

حادث = کلمه حادث به معنی تازه و مقابل قدیم است که به معنی کهنه است «حادث عن فلان» یعنی روایت و حدیث کرد از او «محادثة» یعنی مکالمه «احدثه» یعنی ایجاد و ابداع کرد آن را «تحدث بالشیء» و عن الشیء» یعنی خبر داد از آن «حادث» امر منکر را گویند و امری که معتاد و معروف نباشد و جمع آن «احداث» است و «حداثه الامر» یعنی ابتدا و اول آن «حدثان» به کسر حای معنی اول و ابتدای امر.

در اصطلاح فلاسفه هر موجودی که وجودش مسبوق به ماده و مده باشد حادث گویند و حدوث وصف حادث و قدم وصف قدیم است.

حدوث و قدم هر یک بر دو معنی اند یکی حدوث و قدم به قیاس و دیگری حدوث و قدم به غیر قیاس و بنفسه، حدوث و حادث به قیاس مانند زمان وجود زید نسبت به وجود عمر در صورتی که زمان وجود زید کم تر از زمان وجود عمر باشد و قدم به عکس آن است.

این نوع حدوث و قدم و حادث و قدیم را عرضی می نامند. یعنی حادث و قدیم بالعرض خوانند. حادث و قدیم غیر به قیاس هم بر دو قسم است یکی حادث و قدیم به حدوث و قدم ذاتی و دیگر زمانی. حدوث زمانی عبارت از

حصول شیء است بعد از آن که نبوده است به نحو بعدیت غیر مجامع باقبلیت و بنابراین اصل زمان حادث نیست زیرا زمانی نبوده است که زمان نباشد.

قدم زمانی عبارت از بودن شیء است به نحوی که اولی برای زمان وجود آن نباشد و زمان به این معنی قدیم نیست زیرا زمان را زمان دیگری نیست که زمان وجود او باشد و اولی برای آن باشد یا نباشد و همین طور مفارقات از ماده زیرا برای وجود آن ها زمانی نیست و آن ها اعلی و فوق زمانند و حدوث ذاتی عبارت از بودن شیء است به ذاته مستند به غیرش و به عبارت دیگر وجود شیء که مستند به ذات خود نباشد بلکه مستند به غیرش باشد چه آن که این استناد مخصوص به زمان معین باشد یا مستمر در تمام ازمنه باشد و یا مرتفع ازافق زمان باشد. و قدیم ذاتی آن است که وجودش بذاته مستند به ذات خود باشد.

عالم و مافیها حادث زمانی اند زیرا آن چه در عالم هست مسبوق الوجود است به عدم زمانی و متجدد است یعنی تمام موجودات عالم و هویات موجوده از فلکیات و عنصریات و بسایط و مرکبات و جواهر و اعراس کلاً عدم شان سابق بر وجودشان می باشد و

وجودشان نیز سابق بر عدمشان می‌باشد به نحو سابق زمانی.

صدرا گوید: و جمله موجودات اعم از مفارقات و غیره حادث‌اند به نحو حدوث دیگری که فقر ذاتی باشد یعنی بودن شیء متعلق‌الذات به جاعل خود.

او بر مبنای خود در مورد حرکت جوهریه، عالم جسمانی را حادث به حدوث زمانی تجدیدی می‌داند و موجودات عالم را طراً و کلاً از مفارقات و غیره حادث به حدوث ذاتی می‌داند که به نام فقر ذاتی خوانده است.^۱

« حدوث و قدم

حاشیتهین وجود - ملاصدرا می‌گوید برای

وجود مطلق دو حاشیه است حاشیه اول واجب‌الوجود است که در غایت شرف است زیرا در فعل و کمال غیرمتناهی شده در کمال و غیرمتناهی القوه است در فعل.^۲

حاشیه دوم هیولی است یعنی هیولای اولی که در نهایت خست است زیرا غیرمتناهی القصور از کمال است و غیرمتناهی الامکان و قوت است در انفعال و آنقدر در درجه پایین است که وجودی به سوی آن نزول نکند و رایحه‌ای از وجود استشمام نمی‌کند و نکرده است مگر بعد از مرور بر همه اوساط مترتبه و چنان‌که گفته شد همان‌طور که اثبات موجودات متوسطه به قاعده امکان اشرف ممکن است همان‌طور هم ممکن است اثبات بسیاری از متوسطات را به قاعده امکان اخس که در بسیاری از مواضع مورد استفاده قرار گرفته است. و بالجمله صدرالدین دو طرف وجود را دو حاشیه وجود نامیده و گوید وجود مطلق را دو حاشیه و طرف است که یک طرف آن واجب‌الوجود قرار

گرفته است و طرف دیگر آن هیولای اولی.

طرف و حاشیه اول در غایت شرف و نوریت است و طرف و حاشیه دیگر آن در غایت ظلمت و خست است و متوسطات متفاوتند بر حسب قرب و بعد از مبدأ اعلی.^۳

حافظه - قوت حافظه قوتی است که

مترتب در تجویف اول دماغ است و عبارت است از خزانه وهم و نگهبان صور وهمیه است چنان‌که خیال خزانه حس مشترک است.

حافظه را ذاکرة و مسترجعه هم نامیده‌اند از جهت قدرت و توانایی آن بر بازگردانیدن صوری که از خزانه مخصوص بیرون رفته باشد.^۴

حال - حال یکی از کیفیات نفسانیه است

زیرا امور نفسانی را قبل از ثبات و استحکام و در بدو تکوین حال می‌نامند و بعد از ثبات و استحکام ملکه نامند.^۵

حد - ملاصدرا درباره تعریف حد نظرات

مختلف دارد وی در یک جا گوید:^۶

حد به نزد حکما گفتاری است دال بر تصور اجزای شیء و مقومات آن پس هر آنچه را جزئی نباشد حدی نخواهد بود و هر آنچه را حدی نباشد برهانی بر او نخواهد بود هر لفظی که برای معنی اجمالی وضع شده باشد و قابل تحلیل به معانی متعدد باشد که با الفاظ متعدد آن معانی را بتوان بیان کرد اول (معانی اجمالی)

۱- اسفار، ج ۳، سفر ۱، صص ۴۹-۵۲.

۲- همان، ج ۲، سفر ۳، صص ۲۵۷.

۳- همان، صص ۲۵۷-۲۵۹.

۴- مبدأ و معاد، ص ۱۸۲.

۵- اسفار، ج ۳، ص ۱۷ و ج ۴ ص ۱۱۰.

۶- تفسیر ملاصدرا، ج ۴، ص ۴۶.

محدود و دوم حد است. در جای دیگر گوید^۱ حد عبارت از صورت تفصیلی است که به وسیله الفاظ متعدد بیان وضع چیزی را می کنند اگر یک لفظ به آن دلالت می کند به صورت اجمال. خلاصه سخن این است که حد یعنی تعریف و شناساندن چیزی و عبارت از بیان تفصیلی امری است به این معنی که یک شیء را که به طور اجمال با یک لفظ بیان می کنند با الفاظ متعدد و برشمردن خصوصیات، جنس و فصل و اعراض آن شیء، آن را معرفی کنند.

حدوث نفوس - نظر ملاصدرا درباره حدوث و قدم نفوس در شواهد الربوبیه بدین سان آمده است:

اشراق ششم: در بیان حدوث نفوس انسانی.

باید دانست که نفس انسان موجودی است جسمانی الحدوث (بدین معنی که در آغاز امر و ابتدای حدوث و تکنون، از همین مواد و عناصر موجود در این عالم پدید می گردد و در این هنگام صورتی است قائم به بدن) ولی پس از استکمال و خروج از قوه به فعل و طی مراتب کمال موجودی است روحانی البقاء (که در بقای ذات خویش نیازی به بدن ندارد، بلکه قائم به ذات خویش و فاعل بدون آلات و ادوات جسمانی است).

دلیل بر صحت این مدعا این است که هر موجودی که مجرد از ماده است هیچ امر غریبی عارض و لاحق بر ذات او نخواهد شد. زیرا قبلاً گفته شد که جهت قوه قبول و استعداد پذیرش هر عارض غریبی بازگشت می کند به امری که در حد ذات خویش قوه صرف و عاری از فعلیت و متحصّل به وجود صوری است که موجب قوام و

فعلیت اویند و این امر نیست مگر هیولای جرمانی. پس فرض تجرد نفس از ماده (قبل از نیل به اعلی درجات کمال، با علم به این که نفس قبل از نیل به اعلی درجات کمال، محل عروض عوارض و لواحق غریب است) مستلزم افتراق و تعلق او است به ماده (زیرا لحوق عوارض بدون وجود ماده ممکن نیست. پس فرض تجرد نفس از ماده مستلزم فرض اقتران و تعلق او است به ماده) و فرض اقتران نفس به ماده خلاف فرض تجرد او است (و این برهان برهان خلف است که در فن منطق بیان گردیده) و به زودی بطلان تناسخ بر شما معلوم خواهد شد (و بنابراین نباید گفت که نفس در همه حال مجرد از ماده است.^۲

فی حدوث النفس

الفلاسفة قد اختلفوا فی هذه المسألة، فالمشهور من فلاطون و من تبعه انه ذهب الى قدمها، و ذهب ارسطو و من وافقه الى حدوثها بحدوث البدن، والحق ان النفوس الانسانية بما هي نفوس حادثة بحدوث البدن، و بما هي فی علم الله من حيث حقیقتها الروحانية قديمة بقدم علمه تعالى، فهي جسمانية الحدوث روحانية البقاء، عند ما استکملت و خرجت من القوة الى الفعل.

والبرهان علی ذلك: ان کل مجرد عن المادة و عوارضها لا يلحقه عارض قريب، لما ثبت و تقرران جهة التجدد والحركة والاستعداد، راجعة كلها الى امر هو فی ذاته قوة محضة لا يحصل لها الا بما يحلها من الصورة والهيآت، و ليس هو الا

۱- تفسیر ملاصدرا، ص ۴۸.

۲- ترجمه شواهد، صص ۱۶۵-۱۶۶.

المادة الجرمانية المسماة عند العرفاء بالهباء والسنحة، فاذا كان الامر كذلك فيلزم كون كل حادث جسمانيا، و ان المجرد الصرف بما هو كذلك غير مادی، فالنفس لو كانت موجودة قبل البدن فلا يخلو اما ان يكون موجودة في بدن اخر، فيلزم التناسخ و هو محال كما ستعلم، و اما ان يكون مفارقة عن الابدان كلها، فيلزم عروض التجدد و سنوح التغير الزماني على امر خارج عن عالم المواد و حركاتها و استعداداتها و هذا محال كما ستعلم.

و مما يدل على ان النفس التي هي صورة الانسان جسمانية الحدوث و روحانية البقاء ما سلفت اليه الاشارة من العقل المنفعل من الانسان هو اخر المعاني الجسمانية و اول المعاني الروحانية.^۱

حدوث و قدم - از جمله مسائل دشوار و مورد اختلاف فلاسفه مسأله حدوث و قدم است که از ديرباز مورد اختلاف ارباب ملل و مذاهب بوده است.^۲

ملاصدرا در ترسيم حدوث و قدم گوید: حدوث و قدم بر دو معنی است یکی به قیاس و دیگری نه به قیاس. قسم اول مانند مقایسه گذشت و حدوث زمان، مثلاً مقایسه وجود زید با گذشت زمان وجود عمر و در قدم به عکس است یعنی آنچه گذشته او از زمان وجود چیزی دیگر زیادتر باشد از گذشت زمان وجود چیزی دیگر. این نوع حدوث و قدم را حدوث و قدم عرفی نامیده‌اند.

اما حدوث به معنی دوم (که به قیاس نباشد) نیز خود به دو معنی است یکی حدوث و قدم زمانی و دیگر حدوث و قدم ذاتی، معنی حدوث زمانی حاصل شدن چیزی است بعد از این که

نبوده است به نحو بعدیت غیرمجامع با قبلیت و بنابراین تفسیر، برای خود زمان، حدوث تصور نمی‌شود و معنی قدم زمانی بودن یا کون شیء است به نحوی که زمان وجود آن را اول نباشد و زمان به این معنی خود قدیم است زیرا زمان را زمان نیست و برای مفارقات عقلیه نیز زمان نیست و دوم از قسم دوم حدوث و قدم غیرزمانی است که حدوث و قدم ذاتی نامیده‌اند. و حدوث ذاتی به قول ملاصدرا اگر صفت وجود باشد به این معنی خواهد بود که وجود به هویت و ذات خود متقوم به غیر است. و بالجمله حدوث ذاتی آن است که وجود شیء لذاته مستند به ذات خود نباشد و بلکه مستند به غیر باشد حال این استناد مربوط به زمان معین باشد و یا این که در همه ازمه استمرار داشته باشد و یا بالکل بالاتر از افق زمان باشد (مجردات).

ملاصدرا در مقام اثبات حدوث ذاتی گوید: هر ممکنی لذاته مستحق عدم است و از ناحیه غیرش مستحق وجود است و آنچه بالذات است اقدام از ما بالغير است پس عدم در حق آن اقدام از وجود است، تقدم بالذات پس محدث است به حدوث ذاتی و این در حالی است که به طور اصولی پاره‌ای از حکیمان حدوث را بدین سان تعریف کرده است «حدوث عبارت از مسبوقیت وجود شیء است به عدم» بنابراین حدوث صفتی است که ملحق به وجود شیء می‌شود و وجود حدوث متأخر از تأثیر علت است در آن، پس حدوث نتواند علت احتیاج

۱- مفاتیح الغیب، ص ۵۳۶.

۲- اسفار، ج ۳، سفر ۱، صص ۲۴۴-۲۴۶.

ممکن به علت باشد.^۱

حدود معرفت - یکی از مباحثی که مورد توجه فلاسفه بوده است حدود شناسایی انسان است از حقایق موجودات، اقوال گوناگون در این باب وجود دارد.^۲ عده‌ای از فلاسفه گفته‌اند همهٔ اشیاء در تمام مراتب وجودی که دارند بالذات برای انسان‌ها شناخته می‌شوند، هم مفردات و هم مرکبات.

مرکبات از راه مفردات و مفردات از راه مدرکات حسی و سپس ادراکات باطنی، حواس ظاهر، مدرکاتی دارند که تحویل به حس مشترک می‌شود. قوای حافظه و خیال یا متخیله و واهمه و سایر قوای باطنی دیگر در آن فراورده‌های حواس ظاهری عملیات و بررسی‌های لازم را انجام می‌دهند و انسان به کنه اشیاء علم پیدا می‌کند و در مقابل عده‌ای گویند حواس ما از لحاظ کمی ناقص است و منحصر در پنج حس است و از لحاظ کیفی هم کامل نیست و مثلاً همه اصوات را نمی‌شنویم و همه رنگ‌ها را قادر به رؤیت آن‌ها نمی‌باشیم و همه مشمومات را نمی‌توانیم درک کنیم و چون منشأ علم ما ناقص است پس علم ما ناقص است و تنها ممکن است به‌طور ناقص پاره‌ای از ظواهر اشیاء را دریابیم. ملاصدرا گوید: پاره‌ای گفته‌اند بسایط شناخته نمی‌شود و لکن مرکبات شناخته می‌شوند احیاناً منظورشان این است که ما نمی‌دانیم که اشیاء از چه ترکیب شده‌اند چون در دو مکتب اساسی در این مسأله اختلاف است که اجسام مرکب از اتم‌ها می‌باشند یا از چیزی دیگر و یا از ماده‌المواد و هیولی و از این رو عده‌ای گفته‌اند ما اشیاء را تنها می‌توانیم یا لوازم آن‌ها بشناسیم و که حقایق اشیاء شناخته نمی‌شوند. پاره‌ای

گفته‌اند اختلاف در ماهیات اشیاء دلیل بر این است که اشیاء شناخته نمی‌شوند و هر کس آن‌ها را به آثار و لوازمی که می‌شناسد تعریف می‌کند. ملاصدرا علم به اشیاء را نسبی می‌داند که علم اجمالی نام نهاده است و یا علم به وجه. ماهیات اشیاء در ذهن ادراک می‌شوند و لوازم وجود خارجی آن‌ها مربوط به عالم عین است یعنی درست نمی‌دانیم پس انسان در حد محدود به لوازم اشیاء معرفت حاصل می‌کند. ابن‌سینا گفته است ادراک حقایق اشیاء در قدرت انسان نیست و ما از اشیاء، خواص و لوازم ظاهری آن‌ها را ادراک می‌کنیم، فصول مقومه و اجناس و انواع آن‌ها را آن‌طور که هست ما در نمی‌یابیم و ما حقیقت نفس، عقل، آب، آتش و غیره را نمی‌توانیم ادراک کنیم، ما حقیقت جوهر را نمی‌دانیم، ما تنها می‌دانیم که موجودی که این خواص و آثار را دارد وجود دارد و نام آن را جوهر می‌گذاریم و درواقع حتی نمی‌دانیم که جوهر چیست و عرض چیست.

حرارت - یکی از کیفیات محسوسه ملموسه که از کیفیات چهارگانه اول (حرارت، برودت، رطوبت و پیوست) می‌باشد حرارت است.

و در تعریف آن گفته‌اند که حرارت کیفیتی است که مجتمعات را متفرق و مشکلات را مجتمع گرداند چنان‌که برودت کیفیتی است که مشکلات و غیر مشکلات را مجتمع گرداند صدرا گوید: حرارت کیفیتی است که «ما فیه الحرارة» را به طرف فوق حرکت دهد از

۱- اسفار، ج ۳، سفر ۱، ص ۲۷۱.

۲- همان، ج ۱ از سفر ۱، صص ۳۱۸-۳۱۹.

جهت آن که موجب حدوث خفت در مافیه الحرارة می شود.

او قول کسانی که گفته اند اطلاق حرارت بر حرارت آتش و حرارت فایضه از کواکب و حرارت غریزی و حرارت حادث از حرکت به یک معنی است مردود دانسته و گوید این اطلاق فقط از باب اشتراک در لفظ است.

او گوید حرارت غریزی بر موجودات حیة و انسان فایض از عالم نفوس است و موجب تلطیف و تصعید است و مبدأ روح بخاری است که متصاعد از قلب است.^۱

حرکات طبیعی - حرکات طبیعی (صادر

از طبیعت فاقد قصد و اراده)، مانند حرکات ارادیة اختیاریه صادر از حیوانند در این جهت که برای آنها نیز مبادی و عللی است تحت نظم و ترتیب معینی که بعضی از آنها از عالم عقل و مبدأ نخستین تأثیر و بعضی از عالم نفس و مرکز تدبیر و پست ترین آنها از عالم طبیعت که پذیرنده قدرت و تسخیر است می باشند و در عین حال، کلیه علل و مبادی و آثار صادر از آنها همگی در حقیقت تحت امر و فرمان و قضا و قدر الهی و عنایات و تدابیر حکیمانه اویند (و آیه شریفه «و ما تشاؤون الا ان یشاء الله» (و نمی خواهید مگر آنچه خدا بخواهد - سورة انسان، آیه ۳۰) و آیه «و ما زعمت اذ زعمت ولكن الله زمی» (و تو تیر را نینداختی بلکه خداوند انداخت - سورة انفال، آیه ۱۷) و آیات دیگری از قرآن کریم شاهد و گواه بر این مدعاست. زیرا عالم امر و خلق سرتاسر در تحت امر و فرمان و اراده ناسفد او است ولی در عین حال نیرو و قدرتی در بسیاری از موجودات آفریده که می توانند مراتب امر و فرمان الهی را بسا میل و

اختیار و اراده خاص خود انجام دهند) و حقیقت این مسأله از خلال گفتارهای سابق ما مکشوف گردید.

ولی فرقی مابین تحریکات حیوان و غیر حیوان این است که در نهاد حیوان اراده ای است که بر حسب دواعی و خواسته ها و قوای گوناگون او دارای شعب مختلفی است به علت ترکیب ذات و ماهیت او از عناصر متضادی (که هریک در حد ذات خویش اقتضا و تأثیر خاصی دارند). ولی اراده موجودات طبیعی دیگری غیر حیوان به علت بساطت ذات و ماهیت آنها همواره بر نظام واحد غیر متغیری استوار است و همچنین نباتات هر چند مرکب از عناصر متضاد و دارای قوای متعددند ولی برای کلیه قوای متعدد آنها راه و روش واحدی است (که همواره با کلیه قوای متعدد خود همان راه را که عبارت است از رشد ساق ها و بسط و توسعه برگ و شاخ ها و دادن ثمره و نتیجه خود، می پیماید) و بنابراین نیاز زیادی به اسباب و وسایطی خارج از ذات خویش و یا انگیزه های گوناگونی زاید بر قصد و اراده اولیه خود ندارند.^۲

الحركات الطبيعية كالحركات الاختيارية في ان لها مباد مترتبة، بعضها من عالم العقل والتأثير، وبعضها من عالم النفس والتدبير، وادناها من عالم الطبيعة والتسخير، والكل بقضاء الله والتقدير، والفارق بين تحركات الحيوان وبين غيرها: ان في الحيوان ارادة متفتنة حسب دواع و قوى مختلفة، لتركبه من الاخلاط والعناصر

۱- اسفار، ج ۴، صص ۶۷، ۷۰.

۲- شراهد، صص ۱۶۴-۱۶۶.

می‌باشند.^۲

ترسیم حرکت: وی در بیان رسم حرکت گوید: موجودات یا از کل جهات بالفعل اند یا از کل جهات بالقوه اند که این قسم متصور نیست مگر در هیولای اولی و یا از وجهی بالقوه و از وجهی بالفعل اند.

در این مورد است که در شأن او است که همواره از قوت خارج شده فعلیت یابد و باز از آن فعلیت که خود قوه مرحله مابعد است خارج شود و فعلیت دوم و همین طور... یابد و معنی حرکت همین است یعنی خروج از قوت به فعل است.

پس حرکت موجودی تدریجی الحصول والوجود است و دو معنی دارد: ۱- امر متصل ذهنی از مبدأ فرضی تا منتهای فرضی، این امر ممتد وجودش ذهنی است ۲- امری که در خارج است و وجود خارجی دارد که بودن جسم است بین مبدأ و منتهی و به عبارت دیگر سیلان تدریجی بین مبدأ و منتهی که هر آن در وضع خاص است به نحوی که هر حدی که فرقی شود در وسط، قبل و بعد در آن نخواهد بود چون جزء قبل باطل و جزء بعد حاصل می‌شود و همین طور، حرکت به معنی اول را حرکت قطعی و حرکت به معنی دوم را حرکت متوسطی نامند. که به قول ابن سینا حرکت به معنی اول وجود خارجی ندارد. ملاصدرا این را قبول ندارد و گوید وجود هر چیزی مناسب با خود او است.^۳ درباره تحقیق این نوع از وجود گوید:

المختلفة، و ارادة غیره علی نظام واحد لبساطه، و هكذا حکم النبات، و ان کان فیہ ترکیب اجسام مختلفة، الا ان لقواها غرضاً واحداً، لاجابة لها و افرة الی اسباب خارجه عن ذاتها، و دواع مختلفة خارجه عن قصدها.^۱

حرکت - حرکت خروج از قوت به فعل است.

قوت و فعل، قوت در برابر فعلیت است و صرف استعداد شیء است و آن مبدأ تغییر در اشیاء است، مبدأ تغییر و حرکت از چیزی به سوی چیزی دیگر که مراحل فعلیت باشد که از دیدگاه ملاصدرا طبق معمول او، حرکت در مراتب وجود است، دانه گندم قوه این را دارد که سبز شود، رشد کند، به مرحله باروری رسد و بارور شود و صدها دانه گندم از آن تولید شود این صدها دانه گندم بالقوه در وجود دانه گندم نهاده شده است که در هر آن صدها صورت عوض می‌کند تا به مرحله باروری برسد. هر یک از مراحل فعلیت‌ها نیز قوه است برای فعلیت بعدی. صورت‌های بی‌حسابی که عوض می‌کند مراحل فعلیت است و این به قول ملاصدرا تکامل وجودی است. این قوت خود نوعی از فاعلیت است و معنی دیگر قوت معنی انفعال است در برابر قوت فاعلی که اقسام فاعل‌ها را در محل خود بیان کردیم و باز هم در مطاوی مباحث خواهد آمد که فاعل یا در فعلش اراده و شعور وجود دارد و یا ندارد و قوه متفعله هم گاه در اجسام است و گاه در ارواح و ماهیت هر یک از آنها یا نحو قبول است یا نحو حفظ. ملاصدرا می‌گوید اشیاء هر اندازه اشد تحصلاً باشند اکثر فعلاً و اقل انفعلاً هستند و هر اندازه اضعف تحصلاً باشند اقل فعلاً و اکثر انفعلاً

۱- مناهج الغیب، ص ۵۰۳.

۲- اسفار، ج ۳، سفر ۱، صص ۶۱-۱۱۰.

۳- همان، صص ۲۵-۱۷۷.

مسافت، حرکت و زمان سه امرند که متطابق اند در وجود، در مسافت نقطه که می‌توان فرض کرد که از سیلان آن نقطه مسافت به وجود آید و به عبارت دیگر از هر مبدهی یک نقطه سیال فرض می‌کنیم. مسلم از سیلان آن مسافت به وجود می‌آید و مبدهی دارد و نهایی، حرکت این نقطه بین آن مبدأ و نهایت تدریجی است لکن به هر حال مسافت بین مبدأ و نهایت را طی کرده است و ما می‌توانیم در ذهن خود حرکت ممتد بین مبدأ و نهایت را ترسیم کنیم به صورت یک خط ممتد ذهنی. این امتداد ذهنی را حرکت قطعیه نامیده‌اند. مصداق این امتداد ذهنی بین مبدأ و نهایت چیست. همان درجه، درجه حرکت‌ها، همان جنبش کند و یا تند نقطه که به تدریج جزء دوم جزء اول را معدوم می‌کند و باز جزء دوم جزء اول را معدوم می‌کند و جمعاً ده‌ها هزار عدم و وجود را دنبال دارد تا از مبدأ به نهایت برسد این را می‌گویند حرکت متوسطه، ملاصدرا گوید: هر دوی آن‌ها وجود دارند لکن نحوه وجود هر کدام فرق دارد. ملاصدرا گوید چیزی وجود دارد که از سیلان آن حرکت به هر یک از دو معنی پدید می‌آید و آن «آن» است «آن» که طبیعت آن سیال است پس «آن» فاعل زمان است و آن «آن» عباد زمان است (عاد اجزایی که اگر به تدریج و جزء جزء از آن بکاهند چیزی باقی نماند و یا امری که امری را برای قبول شمارش مهیا می‌کند).

نقطه، عاد خط است که از تکرار آن، خط درست می‌شود و آن عاد زمان است.

و حرکت عاد زمان است که از تکرار آنات متحرک، زمان به وجود می‌آید و یا زمان عاد حرکت است. و بالجمله مسأله زمان هم به مانند

حرکت است. و وجود آن نفس مقدار است مقداری که معلول حرکت است از جهت وجودش و نه از جهت مقدار بودن، پس زمان حرکت را اندازه‌گیری می‌کند به دو وجه اول آن که او را صاحب مقدار می‌کند دوم دلالت بر کمیت مقدار آن می‌کند. دلالت مکیال بر مکیال (پیمانه بر پیموده شده) و دلالت مکیال بر مکیال (پیموده شده بر پیمانه). مسافت دلالت بر مقدار حرکت می‌کند و حرکت دلالت بر اندازه مسافت.

مسافت، حرکت و زمان هر سه موجود به یک وجودند. وی گوید: بین ما منه الحركة و ما الیه الحركة حالاتی است و گوید حرکت در کیف مستلزم سیر در تضادات است و مثلاً از سیاهی به سفیدی و از سفیدی به الوانی دیگر و از زردی به نیلی و همین‌طور است وضع حرکت در کمیات.^۱

و همین‌طور است وضع در حرکت در این و وضع.

حرکت بر حسب حال فاعل، حرکت یا بالذات است یا بالعرض و حرکت بالذات بر سه گونه است. طبیعی، قسری و ارادی. وی گوید حرکات افلاک هم حرکات طبیعی است و دارای طبایع متجدد بالذات‌اند.

در اجسام زمینی مبادی حرکات آن‌ها مختلف است و در افلاک یک نوع حرکت است و آن حرکت مستدیر است. تقسیم دیگر در حرکات این است که همان‌طور که وحدت تقسیم به وحدت نوعی، جنسی و غیره می‌شود حرکت‌ها نیز منقسم به این اقسام می‌شوند، و نیز

۱- امفار، ج ۳، سفر ۱، صص ۱۸۳ به بعد.

حرکت یا مستدیر است و یا مستقیم، آیا قوای محرکه جسمانی پایان‌پذیر است؟ این بخش است که ملاصدرا را به‌طور دقیق بررسی کرده است. و آیا قوای جسمانی در تکاپو و حرکت خود به سوی مقصد و هدفی در حرکت‌اند که البته ملاصدرا غایت همه غایات را وصول به ذات حق و تشبیه به او می‌داند.^۱

ملاصدرا گوید حرکت فعل یا کمال اول اشیاء است از آن جهت که آن اشیاء بالقوه‌اند یعنی کمال قوت‌ها است. و قوه برای متحرک به منزله فصل مقوم آن می‌باشد و مقابل آن سکون است از باب تقابل عدم و ملکه. حرکت دارای ضعف و جودی است و ازین رو هم دارای فاعل است و هم قابل، قابل متحرک بالقوه است و فاعل آن بالفعل، وی گوید علاوه بر قابل حرکت و فاعل آن امر دیگری است متحرک بالذات و متجدد به نفس خود که مبدأ حرکت است که فاعل محرک آن امر، متجدد بالذات است و آن طبیعت ساریه است.

و می‌گوید پاره‌ای از محرک‌ها بالذات محرک‌اند و پاره‌ای به واسطه امری دیگر مانند نجار که بوسیله تیشه محرک است. پاره‌ای محرک مباشرند و پاره‌ای غیرمباشر، وی سرانجام درصدد اثبات محرکی است عقلی که خود متحرک نباشد.^۲

در باب موضوع حرکت گوید: بیان شد که حرکت امری سیال است و دارای جودی است بین قوت محضه و فعل که لازمه آن امر تدریجی قطعی این است که بر وصف حضور و جمع، جودی ندارد یعنی وجود آن تدریجی و بین وجود و عدم است. و وجود جمعی آن در او هم است.

وی در جست‌وجوی امری است که حرکت از عوارض آن باشد و گوید آن امر باید جوهری باشد مرکب از دو امر یکی قوت و دیگر فعل و آن جسم است پس معروض حرکت و موضوع آن جسم است و می‌گوید حرکت نمی‌تواند صورت انواع جواهر جسمانی باشد. زیرا حرکت عبارت از نفس متحرکیت شیء و نفس تجدد و انقضا است، وی ثابت کرده است که علت قریب و مباشر حرکت باید غیر ثابت‌الذات باشد و یا ثابت‌الماهیت و متجدد الوجود و این علت مباشر قریب با این وصف، طبیعت است وی گوید طبیعت عبارت از مقوم جسم و محصل نوع است و کمال اول جسم طبیعی آلی است (نفس) و گوید مدلل شد که هر جسمی را امری است متجدد الوجود سیالة الهویه هر چند ثابت‌الماهیه باشد و آن امر از حرکت ممتاز است به این‌که حرکت نفس تجدد و انقضا است بنابراین همه عالم جسمانی و همه جواهر جسمانی حادث‌اند.

توضیح می‌دهد که ثبات حرکت عین تجدد آن است و قوت آن عین فعلیت است و مابه‌الحركة، طبیعت کاینه در اجسام است که عین تجدد ذاتی اجسام است، هیولی عبارت از قوت و استعداد است و حقیقت صورت عبارت از طبیعت است که عین حدوث تجددی است و برای هیولی هر آن صورتی است به واسطه استعداد و برای هر صورتی هیولایی دیگر است و بالجمله هر متحرکی در حرکت مستند به طبیعت است و طبیعت مبدأ قریب هر حرکتی

۱- اسفار، ج ۳، سفر ۱، صص ۲۱۴-۲۲۴.

۲- همان، ج ۲، سفر ۳، ص ۴۹.

است.^۱

و مجدداً مسأله حرکت جوهریه را به روشی دیگر مطرح کرده است.

حرکت ارادی = حرکت از لحاظ فاعل حرکت بر سه قسم است. طبیعی، ارادی و قسری. زیرا هر آن چه موصوف به حرکت (متحرکیت) می شود یا حرکت موجود در آن (متحرک) می باشد یا نه یعنی حرکت در امری دیگر است که در مجاورت و یا مقترن به آن می باشد و به هر حال مستقیماً در آن نیست. قسم دوم حرکت بالعرض است یعنی متحرک به آن حرکت بالعرض است و قسم دیگر دو حال دارد یا علت و سبب حرکت در خود متحرک است و یا خارج از آن، اگر خارج باشد حرکت قسری است و اگر علت و سبب حرکت داخل در متحرک باشد یا دوشعور است، حرکت ارادی است و یا بدون شعور است، حرکت طبیعی است.

تذکره

فَلِلْحَرَكَاتِ الْاِخْتِيَارِيَةِ مَبَادٍ مُّتَرْتِبَةٌ، اِبْعَادُهَا عَنْ عَالَمِ الْحَرَكَاتِ وَالْمَوَادِّ الْخِيَالِ، اَوْ الْوَهْمِ بِتَوَسُّطِهَا، اَوْ مَا فَوْقَهُمَا بِتَوَسُّطِهَا، ثُمَّ الْقُوَّةُ الشَّوْقِيَّةُ وَ مَا بَعْدَهَا، كَالْفَاعِلِيَّةُ وَالْمَحْمِلَةُ، وَ قَبْلُ الْفَاعِلَةِ قُوَّةُ اٰخَرَى فِي بَعْضِ الْحَيَوَانَاتِ الشَّرِيفَةِ كَالْاِنْسَانِ وَ مَا يَتْلُوهُ، يَسْمَى بِالْاِرَادَةِ اَوْ الْكِرَاهَةِ الْعَقْلِيَّةِ اَوْ النَّفْسَانِيَّةِ عَلٰى تَفَاوُتِ مَرَاتِبِهَا.

حرکت جوهریه = حرکت در مقوله جوهر مشهور بین فلاسفه است که از بین مقولات ده گانه چهار مقوله متجددالوجودند یعنی حرکت در چهار مقوله جریان دارد: کم، کیف، وضع و

ملاصدرا گوید حرکت به منزله شخص است و روح آن طبیعت است همان طور که زمان به منزله شخص است و روح دهر است، طبیعت به قیاس به عقل و نفس مانند شعاع آفتاب است وی تکرار می کند که فاعل قریب حرکت طبیعت است. و بنابراین حرکت از لوازم طبیعت و طبیعت واسطه در فیض است. و گوید فیض وجود به واسطه طبیعت بر موجودات حادثه عالم مرور می کند و هر یک از جواهر جسمانی دارای نحوی از وجود است وی تبدل جوهری جواهر را تابع تبدل وجود آنها می داند و معنی حرکت در جوهر را بازگشت به حرکت وجود جواهر می داند و بالجمله هر جوهری جسمانی دارای طبیعتی است سیال متجدد و او را امری است ثابت مستمر که نسبت آن به آن طبیعت صرف التجدد، نسبت روح است به جسد و همان طور که روح انسان از جهت تجردش باقی است و بدنش دائماً در تبدل و تجدّد است و متجدد بالذات است و در عین حال به واسطه ورود امثال بر آن علی الاتصال باقی است یعنی تجدد ذاتی به واسطه ورود بدل مایه تحلل همچنان باقی و ثابت نماید و تشخیص او محفوظ است و خلق غافلند که خلق را در هر آنی چیزی است غیر از آن قبل، حال صور طبیعت اشیاء هم بدین منوال است که بالذات متجدد است از لحاظ وجود مادی وضعی زمانی و او را کونی است تدریجی غیر مستقر بالذات از این لحاظ ولیکن از لحاظ وجود عقلی و صور مفارقة افلاطونی او باقی است ازلاً و ابداً در علم خداوند وی سپس به نقل و نقض اقوال مخالف پرداخته است.^۲

۱- اسفار، ج ۲، سفر ۳، صص ۶۰-۶۳.

۲- همان، صص ۹۸-۱۱۰.

این ملاصدرا گوید ما تحقیق کردیم و برای ما محقق شد که پنج مقوله موضوع حرکت‌اند و علاوه بر مقولات عرضی مزبور در متن جوهر حرکت هست و طبایع مادی و نفوس متعلق به طبایع بدنی همه بالذات و در ذات خود در تجدّداند و تمام هویات جسمانیه اعم از بسایط و مرکبات، صور و مواد، فلکیات و عنصریات همه در تجدّداند و صفات و لوازم آن‌ها نیز به تبع آن‌ها دائماً در تجدّدند و حادث‌اند به حدوث زمانی و ذاتی و در عین حال ماهیات و تشخص اشیاء با وجود تعاقب صور منحلّف است.^۱

ملاصدرا در مقام بیان حرکت در جوهر مقدمات خاصی دارد: آن‌چه در باب حرکت جوهریه از دیدگاه ملاصدرا مهم است طبیعت ساری در تمام موجودات است و بیان شد که طبیعت از دیدگاه او جوهر است و عبارت دیگری است از صور نوعیه وی گوید: طبیعت صرف تجدّد و تصرّم است و همه متحرکات، حرکت و تجدّد و خروج از قوت به فعل‌شان مستند به طبیعت است و طبیعت در تجدّدش استمرار دارد، یعنی در تجدّدش ثابت است و ثبوتش همان استمرار تجدّد است و تجدّد مستمر طبیعت مستند به فیض حق است که آنّا فائاً به موجودات فیض می‌بخشد و این فیض حق است که کل موجودات را به حرکت درآورده است و از قوت به فعل سیر می‌دهد پس همه موجودات جسمانی فی‌ذاته متجدّدالوجودند و صورت آن‌ها صورت تغیر و استحاله است. جهان با تمام اجزایش از افلاک تا اجسام طبیعی در سیلان و جریان دائم‌اند، کوچک‌ترین موجود در هر آن در وضعی است غیر از وضع آن قبل هر ذره‌ای از ذرات

موجودات در هر آن میلیون بار تبدّل صورت می‌یابند این کون و فسادها و تبدل صورت‌ها نیاز به علت دارند و آن فیض مستمر ذات حق است که موجودات را در این تبدلات فیض می‌بخشد و همه این تجدّد‌ها و تصرّم‌ها و قوت‌ها و فعلیت‌ها و تبدل صورت‌ها مستند به فاعل تام‌الوجود و دائم‌الفیض است. و بالجمله ملاصدرا گوید:

هر جوهری جسمانی دارای دو جهت است یک طبیعت سیال متجدّد و دیگر امر ثابت مستمر باقی که نسبت آن به طبیعت مانند نسبت روح است به جسد و همان‌طور که روح انسان به علت مجرد بودنش باقی است و طبیعت بدن همواره در تحلیل و ذویان است و متجدّدالذات است و بقای آن به سبب ورود علی‌الاتصال امثال یعنی بدل ما یتخلّل است همین‌طور است حال صور طبیعی اشیاء که من حیث ذات متجدّد یعنی من حیث وجود مادی زمانی و کون تدریجی غیرمستقر بالذات است و از جهت وجود عقلی و صورت مفارقه افلاطونی ابدأ و ازلاً باقی است.

حرکت در این - حرکت در مقوله این
عبارت از انتقال جسم است از مکانی به مکان دیگر.^۲

حرکت دو کم - حرکت در کم
عبارت از انتقال تدریجی از کمیتی به کمیت دیگر است و انتقال از مقدار معینی به مقدار دیگر می‌باشد و آن بر چهار نوع است که عبارت از نمو، ذبول،

۱- اسفار، ج ۲، سفر ۳، صص ۲۹۷-۳۰۵ به بعد.

۲- همان، ج ۳، صص ۸۰، ۱۱۳.

تخلخل و تکاثف است.^۱

حرکت در کیف - انتقال تدریجی جسم را از حالتی و کیفیتی به حالت و کیفیت دیگر به ابقاء صورت نوعیه آن حرکت در کیف می‌نامند مانند تسخن و تبرد آب که استحاله نامیده می‌شود.^۲

حرکت در مقوله - حرکت در مقوله از دیدگاه ملاصدرا به این معنی است که موضوع حرکت در هر آنی از زمان حرکت فردی از آن مقوله نمود می‌شود که غیر از فرد دیگری است که از همان موضوع در آن دیگر، حال مخالف بودن آن افراد با یکدیگر نوعی باشد یا صنفی باشد و یا به نحوی دیگر. اصل این است که موضوع در هر آنی فردی و هویتی است غیر از آن دیگر که معنی تغییر حال مقوله است و مثلاً معنی تسود این نیست که یک سواد اشتداد پیدا می‌کند تا حرکت در سواد به این معنی باشد که موضوع حقیقی حرکت خود سواد باشد بلکه معنی آن این است که در هر آن سواد را فردی است و هویتی است غیر از هویت آن دیگر پس اشتداد سواد به این معنی نیست که سواد باقی است و چیزی به آن افزوده می‌شود و بلکه به این معنی است که سواد آن معدوم می‌شود و سواد دیگری شدیدتر از آن حادث می‌شود در همان موضوع در دو حال. معنی دیگر حرکت در مقوله، موضوع حرکت است که مورد اختلاف است عمده فلاسفه حرکت را در مقولات عرصی. کم، کیف، این و وضع قبول دارند و ملاصدرا گوید حرکت در مقوله جوهر نیز هست که بیان شد.^۳

حرکات عناصر - حرکات عناصر چهارگانه به سوی اماکن خویش از طرقی چند

دالت دارد بر وجود ملایکه یعنی قوای عقلیه. یکی این که عناصر چهارگانه همواره طالب حیّز و مکان طبیعی خود که در جهات مختلف و نقاط متقابل با یکدیگرند می‌باشند (مثلاً زمین و هر قطعه و یا جزیی از آن، طالب هبوط به مرکز و هوا و یا هر قطعه و جزیی از آن طالب صعود به جانب محیط است) و (چون جهانی که احیاز و اماکن طبیعی عناصر در آن‌ها قرار گرفته‌اند متخالف و متقابلند و بدین سبب به وجود جسمی محیط بر کلیه جهات که حدود آن‌ها را تعیین می‌کند احتیاج دارند، لذا باید جسمی ابداعی به نام مُحَدّد الجهات برای تعیین حدود جهات وجود داشته باشد). بنابراین محدّد الجهات جسمی است ابداعی (یعنی غیر مسبوق به ماده و زمان و جسمی است کروی الشكل و محیط بر کلیه افلاک و اجرام سماویه به نام فلک الافلاک و یا فلک اطلس) و دارای حرکات مستدیر و غیر متناهی.

پس ناچار برای این چنین جسمی نیروی مجردی است به نام قوه عقلیه (که مدبر و مدبر و ناظر بر حرکات دوریه و موجب ادامه حرکات دوریه او است). و چون حرکات دوریه جسم مزبور نه حرکت طبیعی است تا بالآخره به سکون متّهی گردد و نه حرکت عبث و جزافی است که بدون قصد و غرضی باشد و نه حرکت حیوانی شهوانی و یا حرکت غضبی است که برای جلب منفعت و یا دفع ضرر از خود باشد و نه به هیچ وجه برای نیل به هدفی پست و مناسب

۱- اسفار، ج ۲، صص ۸۹، ۹۳.

۲- همان، ج ۱، ص ۴۲۳ و ج ۳، ص ۷۲.

۳- همان، ج ۱، سفر ۱، ص ۴۲۳.

با اهداف موجودات عالم سفلی است، لذا این حرکات دوریه دائمی برای مقصدی است عالی و عقلانی ولی نه به قصد این که خویشتر را به آن ذات مجرد عقلی برساند و همانند او گردد بلکه به قصد تشبه با او در صفات و خصوصیات و چون هدف او تشبه با عقل مجرد است. لذا همواره می‌کوشد که اوضاع و نسب مختلفه خود را که در ذات وی بالقوه باقی مانده است، به تدریج از قوه به فعلیت برساند. زیرا ممکن نیست که کلیه اوضاع و احوال و نسب بالقوه خود را دفعتاً از قوه به فعلیت برساند. (و چون اوصاف و کمالات موجود در ذات عقل، غیرمتمنای است و نفس فلک اطلس، طالب تشبه با او است در کلیه اوصاف و کمالات، لذا حرکات مستدیر فلک نیز دائمی و غیرمتمنای است). دیگری از وجوه و طرق (دلالت حرکات عناصر بر وجود ملائکه عقلانی الوجود) این است که حرکات اجسام نباتی که به سبب ایراد غذا و امساک و جذب آن در بدن و دفع فضولات و زواید آن، مؤثر در بقای شخص و به سبب تولید مثل، موجب بقای نوعند دلالت دارند بر وجود مدبری عقلی و ملکی روحانی (که ناظر بر حرکات و اعمال و افعال و حافظ نظام آن‌ها باشد).^۱

دیگر از طرق دلالت، این است که حرکات عناصر متفرق و پراکنده به سوی یکدیگر و اجتماع آن‌ها با یکدیگر و سپس استحال و دگرگونی آن‌ها در کیفیات متضاد با هم به قصد حصول مزاجی متوسط و معتدل مابین اضداد، محتاج است به وجود قدرتی مافوق طبیعت که عناصر متضاد با هم را به اتصال و التیام با یکدیگر مجبور سازد و آن‌ها را از تشتت و تفرقه

و جدایی از یکدیگر بازدارد و این موجود مقتدر، ناچار امری است غیر از وجود عناصر و غیر از مزاج حاصل از اجتماع آن‌ها. پس این موجود، از نظر شخص مولود حاصل از عناصر، نفسی است که به وی تعلق یافته و حافظ شخص او است. و نفس، خود نیز محتاج به موجودی است اعلی و اشرف از خویش؛ و نیز این امر از نظر نوع جسم مولود، موجودی است عقلانی الوجود به نام «رب النوع» که توجه و عنایت به نوع دارد.

دیگری از طرق دلالت، این است که برای هر حرکتی بالطبع، غایتی است و برای هر غایتی، غایت دیگری است تا آن‌که بالأخره متهی گردد، به وجود غایتی عقلانی. زیرا در هر موجود ناقصی دو نیروی غریزی است به نام عشق و شوق که خدای بزرگ در نهاد وی قرار داده تا با نیروی عشق کمال نخستین را حفظ کند و با نیروی دوم کمال دومین را طلب کند. تا بدین وسیله یعنی به وسیله درخواست و تقاضای سافل از عالی و توجه و عنایت و فیض بخشی عالی به سافل، نظام عالم وجود مرتب و منظم گردد. همان‌طور که خدای متعال در آیه شریفه «رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (پروردگار ماست که داد به هر چیزی آفرینش آن را - سوره طه، آیه ۵۰) بدین مطلب اشاره فرموده و ما نیز همین طرق شریف و وثیق را به قصد دخول به مقصود و اثبات وجود غایات عقلیه علویه برای حرکات طبیعی و نفسانیه پیمودیم (و از همین طرق، وجود غایات عقلیه و موجودات عقلانی الوجود را در نظام علوی ثابت نمودیم).

تفریع عرشی

پس کلیه حرکات طبیعی و نیاتیه و حیوانیه همگی منتهی می‌گردد به خیر اقصی یعنی خیر نهایی که ذات مقدس باری و غایت و هدف اصلی از خلقت زمین و آسمان و فرمانروایی است.

حرکت قسری - حرکت قسری عبارت از حرکتی است که عامل و سبب محرکه آن در داخل متحرک نباشد و با قوه قهریه متحرک برخلاف میل طبیعی حرکت کند مانند حرکت سنگ به سوی بالا که هرگاه قسر زایل شد بازگشت به طبع کند.

فی تحقیق مبدأ الحركة القسریة

أصح المذاهب فيه أن يكون ذلك هو الطبيعة التي في المقسور بسبب تغييرها المحاصل لها بفعل القاسر وإعداده، وأما الذي دل عليه ظاهر كلام الشيخ من أن المبدء هو الميل المستفاد من المحرك الخارج، ففيه إن نفس المدافعة لا يكفي في الحركة القسرية، أما التي حصلت من القاسر فغير باقية، وأما التي تحصل شيئاً فشيئاً من الطبيعة فيرجع إلى أن المبدء في الطبيعة فالطبيعة في إعطاء الميول القسرية الغير الملائمة كالطبيعة في إعطاء الميول الطبيعية الملائمة، وهذا كالمرض والحرارة الغريبة التي يفيدها طبيعة المريض لخروجها عن مجراها الأصلي حتى يعود إلى حال الصحة فيفيد ما كان ملائماً لها و كالشكل المضروب فيفيد الطبيعة لخروجها بالقسر عما اقتضتها من الاستدارة إلا أنها لا تعود إليها لوجود اليبوسة الطبيعية التي شأنها حفظ الشكل مطلقاً فلا منافاة كما بين في موضعه، و لهذا ذكر الشيخ لولا مصادمات الهواء المخروق حتى يضعف الميل ولا لا يعود المرمي إلا بعد

مصاكة سطح الفلك.^۱

حرکت قطعی - ملاصدرا گوید ابن سینا گفته است حرکت نام برای دو معنی است: الف - امر متصل معقول متحرک از مبدأ تا منتهی و این معنی در خارج وجود ندارد. منظور این است آن امر متصل بین مبدأ و منتهی از حرکت نمی‌تواند وجود داشته باشد، آنچه وجود دارد، اجزای خارجی حرکت است، که هر جزیی به تدریج در خارج وجود پیدا می‌کند. و جزء قبل را معدوم می‌کند، شرط وجود هر جزیی عدم جزء قبل است، به هر حال امر متصل بین مبدأ و منتهی از حرکت یک فرض عقلی است آنچه وجود عینی دارد هر جزیی از اجزای حرکت است آن هم به این صورت که جزیی موجود می‌شود و جزیی معدوم می‌شود و دقیق‌تر جزیی معدوم می‌شود و جزیی موجود می‌شود. صورتی از کون و وجود متحرک در مکان اول در خیال ترسیم می‌شود.^۲ و قبل از زوال آن صورت از خیال صورت وجود آن در مکان دوم در خیال ترسیم می‌شود. بنابراین هر دو صورت در خیال جمع می‌شود و ذهن شعور به این معنی می‌یابد که هر دو صورت یکی است.

۲- حرکت متوسطی و آن امر موجود در خارج است و آن وجود متحرک است بین مبدأ و منتهی به نحوی که هر حدی که فرض شود در وسط قبل و بعد آن در آن جا نخواهد بود و به عبارت دیگر در هر آنی که فرض شود در حدی از حدود متوسط بین مبدأ و منتهی است نه قبل آن و نه بعد آن در آن نیست. این معنی را حرکت

۱- اسفار، ج ۳، ص ۲۱۷.

۲- همان، ج ۲، سفر ۱، صص ۲۵-۳۲.

توسطیه نام نهاده‌اند و اجزای متدرج آن در خارج موجود می‌شود به معنی که در تعریف آن گفته شد. ملاصدرا نظر شیخ‌الرئیس را در عدم وجود خارجی حرکت به معنی قطع را قبول ندارد و گوید: هر ماهیتی را نحوه خاصی است از وجود و این که گوئیم فلان امر وجود در اعیان دارد، به این معنی است که حد و تعریف آن با اعیان منطبق است. چنان که خود شیخ در بیان معنی کون در اعیان گوید معنی موجود بودن در خارج این است که حد و تعریف آن بر اشیا کثیره خارجی صدق می‌کند و معنی موجودیت شیء همین است و ازین قبیل است ماهیت حرکت، زمان، قوت‌ها، استعدادها و غیره.

حرکت مستدیر = یعنی حرکت دورانی که ویژه حرکت افلاک است.

ملاصدرا در شواهد الربوبیه در باب حرکت مستدیره گوید:

اشراق دهم: در بیان این که حرکت مستدیر، بالطبع متقدم بر کلیه حرکات است و نیز جسم متحرک به حرکت مستدیر، بالطبع متقدم بر کلیه اشیا است و این که هیچ موجودی بر حرکت مستدیر و زمان تقدم نمی‌یابد مگر ذات واجب‌الوجود اما علت این که حرکت مستدیر، متقدم بر سایر حرکات است، این است که حرکت در کم خالی از حرکت در مکان نیست. (زیرا نمو و ذبول جسم در نتیجه حرکت اجزای جسم در مکان است) بنابراین هر جسمی که نمو می‌کند ناچار اجزایی به نام مواد تغذیه، از خارج به درون آن جسم حرکت می‌کند و هر جسمی که در معرض ذبول قرار می‌گیرد، ناچار اجزایی از آن جسم جداگشته و به خارج جسم حرکت می‌کند (پس بالتیجه حرکت کمیّه نیازمند به

حرکت مکانیه بوده، و حرکت مکانیه بالطبع متقدم بر حرکت کمیّه خواهد بود). ولی حرکت مکانیه و حرکت وضعیه از حرکت کمیّه خالی‌اند و نیازی به وی ندارند و نیز تخلخل و تکاثف (که دو نوع از حرکت کمیّه‌اند) هیچ‌گاه خالی از استحاله نیستند و استحاله (که عبارت است از حرکت در کیفیت) یک امر دایمی و همیشگی نیست و چون امری است حادث، لذا ناچار نیازمند به وجود علتی است حادث که موجب احاله و دگرگونی در جسم باشد. مانند آتش که به علت نزدیک شدن وی به طرف آب و یا به علت نزدیک شدن آب به طرف وی، موجب احاله و دگرگونی آب گردد (و آب را از سردی به گرمی سوق دهد و درحقیقت، علت وقوع استحاله در آب گردد) بعد از این که آب از آتش و آتش نیز از آب دور بودند.^۱

(پس معلوم شد که حرکت کیفیه نیز محتاج به حرکت اینیه است) و بنابراین ثابت شد که حرکت اینیه یعنی حرکت مکانیه، بالطبع مقدم بر حرکت کمیّه و حرکت کیفیه است. لکن حرکت مکانیه نیز بر دو قسم است یکی حرکت مکانیه مستقیم که متصل و دائمی نیست و بالأخره منقطع و به جایی منتهی می‌گردد که غایت و نهایت او است. دیگری حرکت مکانیه مستدیر که دائمی و متصل است. پس بدین علت و سبب، حرکت مستدیر، از سایر حرکات، مستغنی و بی‌نیاز است و بالعکس سایر حرکات از حرکت مستدیر مستغنی و بی‌نیاز نخواهد بود. پس حرکت مستدیر بالطبع، هم اقدم از سایر حرکات و هم اتمّ از کلیه حرکات است. زیرا

حرکت مستدیر حرکتی است تام و کامل که قابل نقصان و زیادت و شدت و ضعف نیست (برخلاف حرکت مستقیم که قابل نقصان و زیادت و بطوء و سرعت و ضعف و شدت است) چنان که می بینیم که طبیعت (جسمی که از حیز غیر طبیعی خود خارج شده و به جانب حیز طبیعی خود حرکت می کند) در آخر کار هر اندازه به حیز طبیعی خود نزدیک تر می شود سرعت او شدت می یابد. و نیز می بینیم که جسم در حرکت قسریه، هر اندازه که از قاصر دورتر می شود حرکت او ضعیف تر می گردد. پس حرکت دوریه حرکتی است تام، و تام، اشرف از ناقص است. پس حرکت دوریه، اشرف از سایر اقسام حرکات است. (و از این جا کاملاً معلوم می شود که در نظام آفرینش، وجود جسمی کروی الشكل که دارای مبدأ حرکت مستدیر است لازم و ضروری است) و به حکم ضرورت و لزوم، وجود این جسم متحرک به حرکت دوریه نهایی، مقدم بر سایر اجرام و اشرف از کلیه اجسام و اجرام موجود در عالم است و این، جسمی است کروی الشكل که به وسیله وی جهات و حدود حرکات طبیعی مستقیم تحدید و تعیین می گردد. (زیرا حرکت مستقیم یا به جانب فوق است و یا به جانب تحت و فوق و تحت که دو جهت مختلف برای حرکات مستقیم اند به وسیله همین جسم محیط تعیین می گردند و بدین جهت، حکما این جسم را محددالجهات نامیده اند) و زمان، مقدار همین حرکت است زیرا این حرکت یعنی حرکت مستدیر، مقدم بر کلیه حرکات است، به خصوص حرکتی که متعلق است به جسم اقصی و اعلی یعنی جسم محیط. زیرا حرکت جسم محیط، سریع ترین و

وسیع ترین کلیه حرکات مستدیر است.

حرکت مستقیم - حرکت مستدیر.

صدرا گوید اقدم و اشرف و اتم حرکات مستدیره است:

إما أنها أقدم الحركات فلأن الحركة في الكم مثل النمو والذبول يفتقر إلى حركات مكانية إذ لا بد للنامي والذابل من وارد يتحرك إليه أو خارج يتحرك منه، وهي والوضعية تستغنيان عن الكمية، والتخلخل والتكاثف أيضاً لا يخلو عن حركة كيفية وهي الاستحالة بتحليل مستحسن أو تجميد مبرّد والاستحالة لا تكون دائمة فلا بد لها من علة محيلة حادثة مثل نار تحيل الماء بأن تقرب منه أو يقرب هو منها بعد أن لم يكن فالحركة المكانية أقدم من الكمية والكيفية لكنّ المكانية إما مستقيماً أو منعطفة أو راجعة، والمستقيمات لا تدوم على اتصالها لتناهي الأبعاد المكانية كلّها والأخيرات غير متصلين لتخلخل السكون بين كل حركتين متخالفتين جهة، والسكون لا يكون إلا في الزمان لأنه قوة الحركات كما مرّ - وقوة الشيء لا بد وأن تكون متقدمة عليه زماناً - والزمان يفتقر إلى حركة حافظه له وهو لا ينحفظ بحركة متصرمة بل بما يقبل الدوام التجديدي الاتصالي، والتي تقبل هذا الدوام هي المستديرة التي يجوز اتصالها دائماً فهي غنية عن سائر الحركات العرضية وهي لا تستغني عن المستديرة فهي أقدم الحركات، وأما إنّ المستديرة أدومها فلما مرّ أنّ غيرها منقطعة إلى سكون لأنه عدما وهو لكونه عدماً خاصاً يصحبه قوة أو ملكة.^۱

حروف عالیات - ملاصدرا جواهر عقلیه را

حروف عالیات نامیده است.^۱

حروف مصوته - حرکات سه گانه (زیر، زیر و پیش) که در حروف (الفبا) هست **مُصَوِّتَه** مقصوره نامند و الف و واو و یاء را اگر ساکن باشند و متولد از حرکات یاد شده باشد یعنی الف از فتحه و یاء از کسره و واو از ضمه، مصوته محدود نامند و در عربیت حروف «مدولین نامند» زیرا از کشش حرکات درست می شوند، به جز مصوته حروف دیگر را صامت نامند که در آن واو و یای متحرک و یا ساکنی که قبل از واو ضمه و قبل از یاء کسره نباشد مندرج در صامته اند و الف همواره مصوته است و اطلاق الف بر همزه به اشتراک اسمی است.^۲

مراد از حرکت و سکون در این جا آن چه از خواص اجسام است نمی باشد و بلکه حرکت در این جا عبارت است از کیفیت حاصله دو حرف صامت از راه «اماله» منخرج حرفی به منخرج حرفی دیگر است، اماله منخرج حرفی به طرف منخرج یکی از مذات مثلاً اماله حرف الف به فتح و یا فتحه به الف، یا به کسره و کسره به یاء، واو به ضمه و ضمه به واو.

تردیدی نیست که ابتدا به مصوَّت ممتنع است.

حروف به اعتبار دیگر تقسیم می شوند به: حروف «آنی» و حروف «زمانی» زیرا اگر امکان مدّ داشته باشند مانند «فا» زمانی است و اگر نداشته باشند مانند «طا» پس آنی است. پاره ای از حروف آنی شبیه به حروف زمانی اند مانند: حا و فا، حروف صامته و مصوته مقصور را «مقطع مقصور» و یا مصوَّت محدود «مقطع محدود» نامند. اول مانند «اَلْ» و دوم مانند «لا - لو - لی»

حروف مقطعه قرآنی - ملاصدرا

می گوید: معنی حروف جمل، همان حروف مقطع قرآنی و کلمات تامات مفرده و بعد از آن کلمات مرکبه فرقانیه است، زیرا عنایت ربانی هنگامی که به تربیت اطفال ارواح عالیّه تعلق گرفت روزی آن ها را از پستان ملکوت مقرر فرمود و از لطف و لطایف رحمت و رضوان خود غذاهای لطیف روحانی در کسوت حروف مفرد بر طریق رمز و اشاره چشاند و به طریق رمز و اشاره به مقاصد اهل بشارت ایما نمود که پیگانگان بر آن مطلع نشوند و کسانی که اهل وصول به عالم اسرار و معدن انوار نباشند از آن بهره ای نبرند ازین رو خداوند نخست در الواح ارواح آن ها حروف مجمل و مقطعات مفرده نوشت شاید که آنان متذکر شوند و این ها حروف عالیات است که در سطور سافلات آمده است. این حروف مقطعه در عالم بسر و خفی حروف مجمل و حروف جمل نامیده می شود.^۳

و در آن عالم حرف متصل، منفعل و منفصل مجمل و متصل شود زیرا آن عالم یوم فصل و تمیز است که فرمود «لیمیز الله الخبیث من الطیب» و نیز روز جمع است که فرمود «هذا یوم الفصل جمعناکم والاولین».

حریت - حریت یعنی آزادی در مقابل عبودیت یعنی بندگی. صدرا از قول ارسطو نقل کرده است که حریت عبارت از ملکه ای است نفسانی که نگهبان نفس است به نحو حراست جوهری نه صناعی و کسی که قوای عقلی او قوی تر باشد حریت او زیادتر است و بالعکس

۱- اسفار، ج ۲، سفر ۳، صص ۴-۵، ۱۱، ۱۶، ۳۲، ۴۲.

۲- همان، ج ۲، سفر ۲، ص ۱۰۱.

۳- همان، سفر ۳، ص ۴۱.

کسی که قوای عقلی او کم تر باشد برده شهوات و امیال نفسانی خود می شود.^۱

حزن - حزن یکی از کیفیات نفسانی است که از تبعات آن حرکت روح است به درون به نحو تدریج.^۲

حس مشترک - حس مشترک را نبطاسیا گویند یعنی لوح نفس و آن عبارت از قوتی است مودع در مقدم دماغ. صدرا گوید: حس مشترک عبارت از قوت نفسانیه است که استعداد حصول آن در مقدم دماغ است و بلکه در روح مصوب در آن است که صور محسوسات ظاهری ابتدا همه بدان رسد و نسبت سایر حواس بدان مانند جاسوسان اند که اخبار نواحی را به وزیر ملک می رسانند و بالجله حس مشترک مجمع فرآورده های تمام حواس ظاهری است و مخزن آن ها است.^۳

حساب - یکی از مسائل کلامی بحث در حساب است این اصطلاح مأخوذ از قرآن مجید است. ملاصدرا در شواهد الربوبیه مسألة حساب و میزان را بدین سان بررسی کرده است.

حساب و میزان - اشراق دهم: در بیان حساب و میزان.

شاید شما از مجموع اصولی که کراراً بیان کردیم، بدین نکته آگاه شده اید که هر فرد مکلفی در روز قیامت حاصل اعمال پراکنده نیک و بد خویش را خواهد دید، و به جمع اعداد کوچک و بزرگ اعمال و افعال خود، در کتاب نفس و دفتر ذات خویش خواهد واقف گردید، کتابی که خدای متعال در توصیف آن می فرماید «لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَجَدَا وَا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلَمُ رُبُّكَ أَحَدًا» (سوره کهف، آیه ۵۰) و حساب عبارت است از حاصل جمع

مقادیر و اعداد اعمال پراکنده و نشان دادن مبلغ و شماره و اندازه آن ها و در قدرت خدا است که به مضمون آیه شریفه «و هو اسرع الحاسبین» (سوره انعام، آیه ۶۲) در یک لحظه، حاصل حسنات و سیئات بندگان را در نظرشان آشکار کند، و هر فردی مقدار عمل خویش را با معیار صحیح و درستی به نام «میزان» بشناسد؛ هرچند میزان و وسیله سنجش علوم و میزان و وسیله سنجش اعمال و افعال، در ذات و ماهیت، مساوی و شبیه میزان سنجش اجرام و اثقال نیست (زیرا میزان علوم قوانینی است براساس دلیل و برهان متکی بر اصول مسلمه و میزان اعمال، صور موجود در نفس است و میزان اجرام و اثقال، ترازو نظایر او است) همان طور که میزان فلسفه یعنی علم منطق در ذات و ماهیت مساوی میزان سنجش ارتفاعات و اوقات به نام اسطرلاب و یا میزان تعیین دوایر و قوس های مختلف به نام پرگار و یا میزان سنجش استقامت و راستی ستون ها به نام شاغول و یا میزان خطوط به نام مسطر (خط کش) و یا سایر موازین از قبیل عروض برای شعر و حس و خیال برای مدرکات حسی و خیالی و عقل کامل برای کلیه مدرکات نیستند و خلاصه این که میزان هر چیزی از جنس همان چیز و مناسب با او خواهد بود.^۴

حشر - یکی از مسائل مورد بحث و اختلاف متکلمان و فلاسفه بحث در حشر است که در باب معاد نیز در این مورد بحث خواهد

۱- اسفار، ج ۹، ص ۸۸.

۲- همان، ج ۴، ص ۱۴۹.

۳- همان، ج ۱، سفر ۴، صص ۲۰۵-۲۰۷.

۴- ترجمه شواهد، ص ۴۱۴ و اسفار، ج ۲، سفر ۴، ص

شد.

ملاصدرا در شواهد الربوبیه گوید:

اشراق ششم: در بیان حشر

قبل از این گفتیم که انسان بر حسب فطرت هیولانی و نشأه حسی و سازمان جسمانی نوع واحدی است (و از این حیث هیچ تفاوتی مابین افراد انسان نیست) و اما همین انسان بر حسب آنچه که نفس وی بدان صورت می‌گیرد و جوهر عقل منفعل وی بدان قوام پیدا می‌کند و در علوم و کمالات و ملکات نفسانی از قوه به فعل می‌گراید بدین اعتبار به انواع گوناگون منقسم می‌گردد و بدان‌گونه که نفس وی صورت گرفته است در روز قیامت محشور خواهد شد. پس حشر خلایق بر حسب اعمال و ملکات‌شان به اشکال و انحای مختلفی خواهد بود. مثلاً حشر برای جمعی از افراد انسان بر سبیل و قد (بفتح واو و سکون فاء یعنی حضور در محفل انس، حضوری مقرون به دعوت و تکریم) است چنان‌که آیه شریفه «يَوْمَ نَخْشِرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا» (سوره مریم، آیه ۸۶) ناظر به این است و برای گروهی بر سبیل ورد (به کسر واو به معنی حضور مجرم در محضر حاکم) است چنان‌که آیه کریمه «وَنُشَوِّقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وَرِثَةً» (سوره مریم، آیه ۸۷) مشعر به آن است و برای گروهی با بدنی تاریک و سیاه و صورتی مکدر و کبود خواهد بود چنان‌که آیه کریمه «وَنَخْشِرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا» (سوره طه، آیه ۱۰۲) بدان تصریح می‌کند و برای گروهی دیگر از تبه‌کاران (با چشمانی کور و نابینا خواهد بود. چنان‌که آیه شریفه «وَنَخْشِرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى» (سوره طه، آیه ۱۲۴) بیان می‌کند و برای گروهی دیگر (با دست‌های بسته و زنجیرهای گرانی که

بر گردن آن‌ها نهاده‌اند خواهد بود) چنان‌که آیه کریمه «إِذَا لَا غِلَاطٌ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَالسَّلَاسِلُ يُسْحَبُونَ. فِي الْحَمِيمِ ثُمَّ فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ» (هنگامی که غل بر گردن و زنجیر بر پا دارند و به جهنم کشیده می‌شوند و در آتش می‌سوزند - سوره غافر، آیات ۷۲ - ۷۳) دال بر آن است.^۱

و خلاصه این‌که حشر هر کسی در سرای آخرت بدان چیزی است که غایت سعی و کوشش و عمل او و مورد محبت و علاقه او بوده است. حتی این‌که هرگاه یکی از شما سنگی را دوست می‌داشته با همان سنگ محشور خواهد شد. زیرا تکرار اعمال (نیک یا بد) موجب حدوث ملکاتی در نفس می‌گردد. پس هر ملکه‌ای از ملکات که در دار دنیا بر نفس غالب گردد، در آخرت بدان صورتی که مناسب با او است، متمثل می‌گردد. چنان‌که در قرآن کریم می‌گوید «كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ» (هر کسی بر خلقت خود می‌تند - سوره اسراء، آیه ۸۴) و شکی نیست در این‌که اعمال و افعال شقاوت پیشگانی که به دنیا اقبال نموده و به آخرت و مقامات آن پشت کرده‌اند، همگی بر حسب همت‌های قاصر و نظرات کوتاه و فرو رفته در برازخ و مراتع حیوانیت و تعلق خاص به لذات و شهوات دنیویه است، و این‌که تصورات آنان مقصور و منحصر در تحصیل اغراض و امیال بهیمیه و سبعیه‌ای است که بر نفوس آنان غلبه کرده است. پس ناچار در روز قیامت به صورت حیواناتی که مناسب با ملکات و تصورات نفسانی آن‌ها است محشور خواهند شد، همان‌طور که در آیه شریفه «إِذَا لَوْحُوشُ

همان‌طور که فیلسوف اول یعنی ارسطو در کتاب *اثولوجیا* بیان کرده است. و همچنین است نفوس نباتیه هنگامی که از درختها قطع علاقه کنند. همان‌طور که در مباحث مربوط به صور مفارقه و حشر مقلدین و پیروان بدان‌جا که پیشوایان آنان و مجتهدین محشور می‌گردند به تفصیل بیان گردید. نظیر حشر قوای نفسانیه نفس ناطقه به سوی همان نفس ناطقه. و بدین نکته و نظیر آن در آیه شریفه «وَحْشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودَهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ» (و لشکر سلیمان از جن و انس و طیر نزد او محشور شدند و فرا یکدیگر آمدند - سورة نمل، آیه ۱۷) اشاره شده است. و نیز آیه شریفه «وَالطَّيْرِ مُحْشُورَةٌ كُلُّ لَهَا أَوَّابٌ» (و طیر را مستخر گردانده که با داود تسبیح می‌گفتند و همه بازگردنده به سوی خداوند بودند - سورة ص، آیه ۱۹) ناظر بر این نکته است.

حصص وجود - این اصطلاح را ملاصدرا

در بحث از وجود و اقسام آن بکار برده‌اند و منظور از حصه و حصص افراد و فرد مقید است و مثلاً حصه در کلی و کلیات همان افراد مقید به کلی‌اند یا کلی مقید به فرد، مفهوم وجود مقید به فرد حصه است و بالجمله حصه عبارت از طبیعت مقید به قید شخص است بنابراین که قید خارج و اضافه داخل باشد.^۱ در جای دیگر ملاصدرا گوید:

حصص وجود عبارت از وجودات خاصه مضاف به وجود مطلق است به نحوی که اضافه داخل و مضاف‌الیه خارج باشد.

صدرا گوید: وجود انتسابی مطلق مقول به

حُشْرَت» سورة تکویر، آیه ۵) به این نکته اشاره شده است و در حدیث شریف «يُحْشَرُ بَعْضُ النَّاسِ عَلَى صُورَةِ تُحْحِيْنُ عِنْدَهَا الْقَرْدَةُ وَالْخَنَازِيرُ» (بعضی از مردم به صورتی محشور می‌گردند که در مقایسه با آن‌ها میمون و خوک زیبا هستند) به این مطلب تصریح گردیده است.

اشراق نهم: در بیان حشر بقیه حیوانات

قبلاً بدین نکته اشاره کردیم که از برای هر موجودی حشری است و بازگشتی به جهان دیگری. و گفتیم که حشر هر چیزی و بازگشت آن به همان‌جایی است که از آن‌جا آمده است. پس هر کس دانست که از کجا آمده خواهد دانست که به کجا خواهد رفت. پس حشر اجساد به سوی اجساد است و حشر نفوس به سوی نفوس.

مابین حکما در مورد حشر نفوس حیوانات در عالم آخرت اختلاف است و روایات و احادیث صادر در این باب نیز مختلف و متفاوتند. به عقیده ما حق در این مطلب این است که قابل به تفصیل بشویم. بدین معنی که اگر در بعضی از حیوانات درجه و مرتبه‌ای مافوق درجه نفوس حساسه وجود داشته باشد، که آن درجه عبارت است از درجه نفوس متخیل بالفعل، یعنی نفسی که می‌تواند متصورات خویش را به خاطر بیاورد، بعید نیست که درباره این نفوس معتقد بشویم به این‌که آن‌ها به سوی بعضی از برازخ، حشر و ارتقا یابند. و اما حشر نفوس حساسه یعنی نفوسی که فقط دارای مرتبه احساس‌اند نه مرتبه تخیل، عیناً مانند حشر قوای نفسانیه است، زیرا حشر آن‌ها در سرای آخرت به سوی رب‌النوع خویش و فرمانفرمای لشکریان خویش است که مقصود نفس است.

تشکیک است بنابراین مشهور و او را حصص مختلفی است به کمال و نقص و اکمل آن حصص حصه‌ای است که عین وجود حقیقی است و باقی حصص متنازل‌اند در مراتب کمال، مراد صدرا از حصص در این جا وجودات خاصه است والا حصص به معنای مشهور نزد صدرا مانند مفهوم عام اعتباری وجود از امور زائده‌ای بر وجودند و از اعتبارات عقلی‌اند و آنچه متحقق است وجودات خاصه است.

حصول - (ف). وجود. حاصل شدن.

در مقام تعریف وجود فلاسفه گویند حصول مساوی با وجود است. و در تعریف وجود از کلمات حصول و ثبوت نتوان استفاده کرد چون تعریف شیء به نغسه بود، حصول ذهن. یعنی وجود ذهنی، حصول در عین یعنی وجود خارجی. مراتب حصول یعنی مراتب وجود. ← وجود.

حفظ - صدرا در مقام بیان معنی حفظ گوید هرگاه صورت‌هایی در عقل حاصل شوند و متأكد گردند و مستحکم شوند به نحوی که اگر زائل شوند قوت عاقله را امکان استرجاع آن‌ها باشد این حالت را حفظ نامند و نسبت حفظ به ادراک نسبت فعل است به قبول و مبدأ حفظ مغایر مبدأ قبول است.^۱
← حافظ.

حق - کلمه حق به معنی وجوب و لزوم، شایسته، ثبوت، گفتار درست، ضد باطل، یقین، عدل، موجود، حظ، مال و ملک، دوران‌دیشی، موت و غیره آمده است و به معنای قضیه‌ای که مطابق با واقع و نفس الامر است و وجود در عین و دائم و وجود واجب را نیز اراده کرده‌اند و بالجمله گاه وجود در اعیان است به طور مطلق و

گاه وجود دائم است و گاه واجب لذاته است و گاه حال قول و عقد است از جهت مطابقت با واقع در اعیان.

مراد از حق اول ذات احدیت است که اشراقیان نورالانوار و صوفیه حقیقه الحقایق گویند.^۲

مراد از حق مخلوق وجود منبسط است که نفس رحمانی هم گویند.

حقیقت هر چیزی عبارت از وجود او است که به واسطه آن وجود آثار خاص و لوازم آن بر آن مترتب می‌شود، و وجود احق اشیاء است که صاحب حقیقت باشد زیرا غیر از وجود به واسطه وجود ذاحقیقت می‌شود.

مراد از حقیقت وجود در کلمات صدرا امری است که مشوب با ماهیت و عدم نیست و محدود به حدی نیست و آن واجب‌الوجود است.

موجود از نظر صدرا یا حقیقت وجود است که وجود صرف است و یا موجودات خاصه است که قسم اول واجب است و قسم دوم ممکن.^۳

حقایق عقیده - عالم عقول، مدرکات عقیده.^۴

حقد - حقد یکی از کیفیات نفسانیه است و آن عبارت از کیفیتی است که در موقع غضب پدید می‌آید و در موقع انتقام از خصم که نه در نهایت دشواری باشد و نه در نهایت سهولت

۱- اسفار، ج ۸، ص ۲۱۸.

۲- هسمان، ج ۱، صص ۸۹ و ج ۳، ص ۲۵۷ و ج ۶، صص ۲-۳.

۳- مشاعر، صص ۱۰-۱۲.

۴- اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۳۰۰.

زیرا اگر انتقام برای او سهل باشد در صدد انتقام گرفتن برآید و نفس او همواره در حرکت است جهت انتقام و حقدی حاصل نمی‌شود و اگر در نهایت دشواری باشد به‌طور کلی صورت انتقام از نفس او زایل و در نتیجه موردی برای حقد باقی نمی‌ماند و یأس و ناامیدی از انتقام جای حقد را می‌گیرد.^۱

حقیقة الحقایق - ملاصدرا می‌گوید

وجود منبسط را عِما، مرتبة الجمع و حقیقة الحقایق و حضرت احدیت جمع نامند.^۲

حکمای ثمانیه - در کلمات ملاصدرا

مکرر بحث از حکمای هشت‌گانه است و برخلاف مشهور که حکمای سبعة گویند ملاصدرا حکمای ثمانیه گوید که آن‌ها را اساطین حکمت نامیده است و اغلب به سخنان آنان استناد کرده است.

حکمای ثمانیه که صدرا از آن‌ها نام می‌برد پنج نفر از حکمای یونان و سه نفر از حکمای ملطیه‌اند.

سه نفر حکیم که اهل ملطیه‌اند عبارت‌اند از ثالس انکسا کورس و انکسیمانس و پنج حکیم یونانی عبارتند از ابذاقلس، فیثاغورس، سقراط، افلاطون و ارسطو.^۳

حکمای الهیین - مؤمن حقیقی کسی

است که از جمله حکمای الهی و اولیای ربانیان باشد.^۴

حکمت - کلمه حکمت دارای معانی چند و

اطلاقاتی متعدد است از این قرار - عدل، علم، حلم، فلسفه، کلام موافق حق، صواب امر و سداد آن، حکیم یعنی صاحب‌الحکمة، علم خوب و عمل صالح، نفس عمل - معرفه حقایق اشیاء. انجام فعلی که محمود باشد و اقتدا به

خالق در عبادات به قدر طاقت.^۵
و حکمت عبارت از افضل علم است به واسطه افضل معلومات آن و احکم فعل است در مصنوعات.^۶

حکمت معرفت وجود واجب است و علم تام است به احکام ربوبی و حقانی عالم.
حکمت فعل محکم است و فعل محکم فعلی است که به هر چیزی آنچه نیاز است اعطا شود.

حکمت علم به احوال موجودات خارجی است بر آن ترتیب و نحو که در واقع و نفس الامر موجودند

در مبدأ و معاد گوید حکمت بر دو امر اطلاق می‌شود یکی علم تصویری به تحقق ماهیات اشیاء و تصدیق به آن‌ها بر نحو یقین محض و دیگر فعل محکم به این که منظم و جامع تمام مایحتاج‌الیه باشد.^۷

حکمت اخلاقی یکی از کیفیات نفسانی است و از اقسام خلق است که «فهی الخلق الذی یصدر عنه الافعال المتوسطة» که متوسط بین جربرزه و غباوت باشد و جربرزه و غباوت باشد و جربرزه و غباوت دو طرف افراط و تفریط حکمت‌اند و از رذایل اخلاقی می‌باشند.^۸

و آن حکمت یا غریزی است و یا اکتسابی

۱- اسفار، ج ۴، ص ۱۵۱.

۲- ایقاظ الثالین، ص ۹.

۳- اسفار، ج ۲، سفر ۲، ص ۲۰۶.

۴- تفسیر سورة جمعه، ص ۲۳۶.

۵- اسفار، ج ۱، صص ۲، ۴، ۱۳، ۲۰، ۲۲، ۲۳.

۶- همان، صص ۲۰، ۳۳.

۷- همان، ج ۲، ص ۳۴.

۸- همان، ج ۳، ص ۵۱۴.

حکمت غریزی عبارت از بودن نفس است «صادقة الاراء» در قضایا و احکام و آن استعداد اول است برای حکمة مکتسبه و نفوس انسان‌ها در این نوع حکمت متفاوتند.

و حکیم کسی است که عارف به حقایق باشد بر آن نحو که هستند از احوال مبدأ و معاد و کیفیت صدور موجودات و کیفیت رجوع آن‌ها. حکمت برهانی که حکمت عامه هم گویند مراد حکمت یونانی است و حکمتی است که بر مبنای برهان و استدلال استوار است و آن را حکمت رسمی هم گویند در مقابل حکمت بحثی و حکمت خاص که مخصوص اهل کشف و شهود و اشراق است.^۱

در باب انطباق حکمت با شریعت عده‌ای از فلاسفه حکمت را عین شریعت می‌دانند برخلاف نظر فقها که حکمت را مخالف شرع می‌دانند.

ملاصدرا گوید حکمت مخالف شرایع حقّه الهیه نیست و بلکه مقصود از حکمت و شریعت هر دو یکی است که همان شناخت خداوند و صفات و افعال او باشد و این امر گاهی از راه وحی انجام می‌شود و رسالت و نبوت و گاه به طریق سلوک و کسب که حکمت و ولایت نامند کسانی حکمت را مخالف شریعت می‌دانند که به روح شریعت و حکمت واقف نمی‌باشند و قادر نمی‌باشند خطایات شرعی را با احکام عقلی و حکمی مقایسه کنند و نمی‌توانند شریعت را بر حکمت و حکمت را بر شریعت عرضه دارند چرا که چه بسا انسان‌هایی می‌باشند که در احکام شرع واردند و از حکمت بی‌خبرند و بالعکس، کسانی که مؤید من عندالله‌اند به هر دو قسمت واردند و خداوند هر

دو بخش را نصیب آن‌ها کرده است.^۲
حکمت ذایعه - این اصطلاح را ملاصدرا در برابر حکمت متعالیه به کار برده است یعنی حکمت مثانی معمول.^۳

حکمت عملی - حکمت عملی یکی از اقسام حکمت است و در مقابل حکمت نظری است گاه از حکمت عملی نفس خلق و اخلاق اراده می‌شود. و گاه علم به اخلاق اراده می‌شود و بالجمله آن حکمت عملی که قسیم حکمت نظری است عبارت از علم به اخلاقیات است مطلقاً، حکمت عملی بر سه قسم است. تهذیب اخلاق، تدبیر نزل و سیاست مدینه^۴ حکمت عملی مبتنی بر اعمال و افعال است.

حکمت متعالیه - این اصطلاح را ملاصدرا به کار برده است، قبل از ملاصدرا نیز در کتاب شرح اشارات خواجه طوسی به کار برده‌اند. ملاصدرا مکرر در مجلدات اسفار نامی از حکمت متعالیه برده و آن را در برابر حکمت ذایعه قرار داده است.^۵

در وجه نام‌گذاری کتاب اسفار اربعه به حکمت متعالیه توجیهاات بسیار شده است. پاره‌ای از دانشمندان گویند^۶ بدان جهت ملاصدرا حکمت خود را متعالیه نامیده است که

۱- اسفار، ج ۷، ص ۴۰ و تعلیقه ملاصدرا بر حکمت اشراق، ص ۲۵۰.

۲- همان، ج ۲، سفر ۳، ص ۳۲۷.

۳- همان، ج ۱، سفر ۱، ص ۱۹۳.

۴- همان، سفر ۲، ص ۱۱۶ و تفسیر سوده جمعه، ص ۲۱۰.

۵- همان، سفر ۱، ص ۳۳۰ و ج ۱، سفر ۳، ص ۱۴.

۶- دکتر مهدی حائری، مجله ایران‌شناسی، امریکا، شماره ۴، سال چهارم، سال ۱۳۷۱، ص ۷۱.

درجات للمسير الى الله بقدم الفكر والهمة، وهى معارج للارتقاء الى معرفة الالهية، والاعتلاء الى شهود جمال الاحدية و صفاته الواجبية، و مجاورة المقდسين و منادمة اهل الملكوت والعلیین من مقاصد اصحاب الوحي والتنزيل، و محكمات اسرار اهل التأويل الآخذين علومهم عن الملائكة المقربين والحفظة الكرام الكاتبين.

فان هذه المقاصد العلية الشريفة ابتدأوها ليس الا من عند الله، حيث اودعها اولاً فى القلم العظيم واللوح الكريم. و قرأها من علمة بالقلم، ما لم يكن يعلم و كلمة بكلماته، و ألهمه محكم آياته، و هداه بنوره، فاصطفاه، وجعله خليفة فى عالم ارضه، ثم جعله اهلاً لعالمه العلوى و خليفة لملكوته السماوى فهذا العلم يجعل الانسان ذاملك كبير لانه الاكسير الاعظم الموجب للغنى الكلى، والسعادة الكبرى، والبقاء على افصل الاحوال، والتشبه بالخير الاقصى، والتخلق باخلاق الله (تعالى) و لذلك ورد فى بعض الصحف المنزلة من الكتب السماوية، أنه قال سبحانه: يا بن آدم خلقتك للبقاء، و انا حى لاموت اطعننى فيما أمرتك، و انت عما نهيتك اجعلك مثلى حيا لاتموت وورد ايضاً عن صاحب شريعتنا (ص) فى صفة اهل الجنة انه يأتى اليهم الملك فاذا دخل عليهم ناولهم كتاباً من عند الله بعد ان يسلم عليهم من الله.

حکیم - از اوصاف حق تعالى است و به جز او اطلاق بر عالمى شود که به نظام احسن و خیر آشنا باشد و هر چیزی را به جای خود نهد مطابق

به زبانی بالاتر از زبان فلسفه معمولی مشاء و اشراق سخن گفته است. وی تفوق و تعالى آن را به این می داند که ملاصدرا برخلاف فلاسفه دیگر محور کل فلسفه خود را بر وجود نهاده است که وجود را اصیل می داند و کلیه مسائل فلسفه الهی را با دیدگاه خاص خود در باب اصالت وجود و وحدت آن حل می کند چنان که خواهیم دید که از دیدگاه او همه چیز مراتب وجود است. اسماء الله و صفات و افعال هم مراتبی از وجودند و پاره ای دیگر براساس جامعیت فلسفه ملاصدرا متعالی بودن را توجیه کرده اند. که تلفیق بین مشاء و اشراق و آیات و روایات باشد.

خود ملاصدرا در مواردی حکمت متعالیه را با بیانی تلویحی توجیه کرده است وی در باب معلول اول یا عقل اول و بیان ماهیت آن گوید: معلول اول و هر معلولی عبارت از شئونات نازله وجودند و وجودشان وابسته به وجود کامل فوق کمال است و این امر و معنی^۱ طبق روش حکمت متعالیه روشن است و اما براساس حکمت شایعه... و بنابراین منظور از حکمت متعالیه حکمت وجودی است. در جای دیگر^۲ بیانی دارد که این معنی را افاده می کند که حکمت متعالیه لب و مغز عرفان است و آن شهود وجود است و در جایی دیگر^۳ بیانی دارد که مفید این معنی است که حکمت متعالیه حکمتی است ایمانی و نه یونانی که بازگشت آن به حکمت وجودی است.

و انا قد قدمنا اليكم يا اخوانى فى الطريق! من انوار الحكم و لطائف الكلم، مبادئ عقلیات. و ضوابط کلیات، و قوانین میزانیة و احکاماً ذهنیة، هى مقدمات ذوات فضائل جمّة، و

۱- امغار، ج ۱، سفر ۱، ص ۱۹۳.

۲- همان.

۳- همان، سفر ۳، ص ۱۴.

با غایات و اهداف ذاتی اشیاء، کسی که کارهایش از شرور و آفات به دور باشد.

حلول - حلول چیزی در چیزی عبارت از دخول و نفوذ چیزی است در چیزی دیگر و فرود آمدن چیزی در چیزی دیگر و نزول در مکان است.

و از نظر فلسفه «حلول الشئ فی الشئ» ان یکون وجود الحال فی نفسه عین وجود المحل و بالجمله حلول عبارت از بودن شیء است به نحوی که وجود آن «حال» فی نفسه وجودش برای چیز دیگر «محل» باشد بر وجه اتصاف. بعضی گفته‌اند حلول چیزی در چیزی عبارت از اختصاص چیزی به چیزی دیگر است به نحوی که اشاره به هر یک عین اشاره به دیگری است. و بعضی گفته‌اند که حلول یا تحقیقی است مانند حلول اعراض در اجسام و یا تقدیری است مانند حلول علوم در مجردات بعضی گفته‌اند که حلول عبارت از تعلق شیء است به شیء دیگر به نحوی که یکی صفت و دیگری موصوف باشد و وجود حال فی نفسه عین وجودش برای محلش باشد.^۱

حلول سریانی - حلول سریانی در مقابل حلول طریانی است و آن در صورتی است که حال ساری در هر جزئی از اجزای محل باشد مانند حلول سفیدی در سطح پارچه و در حلول طریانی نحوه حلول نحوه ظرف و مظروفی است مانند آب در کوزه.^۲

حمل - حمل در لغت یعنی بار برداشتن و در اصطلاح اهل معقول نسبت امری است به امری دیگر به ایجاب یا سلب چنان که گویند دانش پسندیده است که دانش موضوع و پسندیده محمول و کلمه «است» رابط میان

موضوع و محمول است و آن بر سه نوع است از آن.

الف - حمل لغوی که عبارت از حکم به ثبوت چیزی است بر چیزی دیگر و یا سلب آن حکم از آن.

ب - حمل اشتقاقی که عبارت از حمل به واسطه کلمه «فی» یا «ذو» یا «له» می‌باشد.^۳

ج - حمل مواطات که عبارت از حمل چیزی است بر چیزی دیگر که اتحاد در موضوع و مصداق و اختلاف در مفهوم داشته باشند و بالجمله حمل چیزی بر چیزی و اتحاد میان آن دو بر دو نوع است یکی حمل شایع صناعی که به نام حمل متعارف هم نامیده می‌شود که عبارت از مجرد اتحاد میان موضوع و محمول است و جوداً که بازگشت آن به این است که موضوع از افراد محمول است چه آن که حکم در آن بر نفس مفهوم موضوع شده باشد چنان که در قضایای طبیعی و یا بر افراد چنان که در قضایای متعارفه از محصورات و غیره و چه آن که محکوم به ذاتی محکوم علیه باشد «انسان حیوان است یا ناطق است» که حمل بالذات است و یا عرضی باشد (انسان ضاحک است یا ماشی است) که حمل عرضی نامند.

دوم آن که مراد از حمل بیان این معنی است که موضوع به عینه نفس ماهیت محمول و مفهوم آن است و ناچار نحوه‌ای از مغایرت میان‌اند و هست تا دوئیت درست باشد این نوع حمل را حمل اولی ذاتی گویند «انسان انسان است»

۱- اسفار، ج ۳، سفر ۱، صص ۲۳۱-۲۳۲.

۲- همان، ص ۲۳۲ در حاشیه.

۳- همان، ج ۱، صص ۱۸۸، ۲۹۲.

والمعقول، فذلك المعنى الشامل روح معناه و ملاکه، من غیران یشرط فیہ تخصیصه بهیئة مخصوصة، فكل ما یقاس به الشیء باى خصوصية كانت، حسية او عقلية، یتحقق فیہ حقيقة المیزان، و یصدق علیه معنى لفظه، فالمسطرة والشاقول والكونيا والاسطرلاب و الذراع، و علم النحو و علم العروض و علم المنطق و جوهر العقل، كلها مقانیس و موازین یوزن بها الاشياء، الا انه لكل شیء میزان یناسبه و یجانسه، فالمسطرة میزان الخطوط المستقيمة، و الشاقول میزان الاعمدة على الافق، و الكونیا میزان السطوح الموازية للافق، و الاسطرلاب میزان الارتفاعات القوسية من الافق اولاً، و لجیوبها و اوتارها ثانياً، و النحو میزان الاعراب و البناء للفظ على عادة العرب، و العروض میزان كمية الشعر، و المنطق میزان الفكر یعرف به صحیحه عن فاسده، و العقل میزان الكل ان كان كاملاً، فالکامل العارف اذا سمع المیزان لا یحتجب عن معناه الحقیقی بما یكثر احساسه و یتكرر مشاهدته من الامر الذی له کفتان و عمود و لسان، و هكذا حاله فی کل ما یسمع و یراه، فانه یتقل الى فحواه، و یسافر من ظاهره و صورته الى روح معناه، و من دنیاه الى اخره، و لا یتقید بظاهره و اولاه، و اما المقید بعالم الصورة فلجمود طبیعه و خمود فطنته و سکون قلبه الى اول البشرية، و اخلاذ عقله الى ارض الحيوانية، فیسکن الى اوایل الفهوم، و یطمئن الى مبادئ العقول، و لا یسافر من مسقط رأسه و معدن جسمه و منبت حسه، و لا یهاجر من بیته الى الله و

اصول حمل و محمولات این دو نوع است.^۱

حمل بر ظاهر - این اصطلاح یکی از

مسائل کلامی است، ملاصدرا می گوید اصل در طریقه راسخین در علم ابقای ظواهر الفاظ بر معانی اصلی است بدون این که تصرفی در آن ها بشود مگر در موارد خاص، وی گوید مثلاً لفظ میزان موضوع است برای آن چه چیزی به وسیله او وزن و قیاس می شود یعنی سنجیده می شود و سپس می توان از آن روح معنی را خواست بدون توجه به میزان محسوس و بنابراین هر امری که به وسیله آن چیزی سنجیده می شود به هر نحو که باشد حسی یا غیر حسی، عقلی یا غیر آن، آن را می توان میزان خواند، مثلاً مسطره، شاقول، گونیا، اسطرلاب، ذراع، میزان اند، علم نحو، علم عروض، علم منطق، میزاند که با هر یک چیزی سنجیده می شود.^۲

خلاصه سخن او در باب تأویل این است که طبق معیار و ملاکی می توان از روح حقایق استفاده کرد و الا بدون معیار و مأخذ و مطابقه و توجه به روح معانی نتوان تأویل کرد و الفاظ آیات و روایات را بر معانی مطابق دلخواه حمل کرد.

قد مر ان الاصل فی منهج الراسخین فی العلم هو ابقاء ظواهر الالفاظ على معانيها الاصلية من غير تصرف فيها، لكن مع تحقيق تلك المعاني و تلخيصها عن الامور الزائدة و عدم الاحتجاب عن روح المعنى بسبب غلبة احكام بعض خصوصياتها على النفس و اعتيادها بحصر كل معنى على هيئة مخصوصة له، یتمثل ذلك المعنى بها للنفس فی هذه النشأة، فلفظ المیزان مثلاً موضوع لما یوزن و یقاس به الشیء مطلقاً، فهو امر مطلق یشمل المحسوس منه و المتخیل

۱- اسفار، ج ۱، سفر ۴، صص ۲۰۱-۲۰۷.

۲- مفاتیح الغیب، صص ۹۲-۹۳.

عن ذلك، فليس لمن بقى فى زوايا صدره ذرة من ايمان ان يعتقد فى كلام الله و كلام رسوله ان يكون ظاهره كفراً.^۱

الحوادث الابداعیه - منظور از حوادث ابداعی سلسله عقول و نفوس و افلاك است كه بخش اول مجرد از زمان و مكان مى باشد و بخش دوم مقترن به مكان و زمان.^۲

حواس خمس - فلاسفه و اهل نظر برای انسان دو نوع حواس قایل اند كه اساس و پایه تمام معارف و معلومات بشری مى باشند یكى حواس ظاهری و دیگری حواس باطنی كه حواس ظاهره به واسطه تأثرات عضوی بنابر عقیده فلاسفه طبیعی و یا بواسطه تصرف نفس بنابر عقیده فلاسفه الهی و بالأخره انسان به واسطه حواس ظاهره اشیاء را دریافته و تحویل به حواس باطنی داده و در آن جا بعد از طی مراحل و منازل خاصی به صورت معلومات و قواعد کلی در می آید.

حواس پنجگانه ظاهری عبارت اند از (لامسه - ذایقه - شامه - سامعه - باصره) كه هر يك دارای عضو مخصوصند كه هر عضوی مخصوص به نحوه ادراکی بوده و امور خاصی را در می یابد چنان كه باصره الوان و سامعه اصوات و شامه بوی ها و ذایقه چشایی ها را ادراك می كند.

و حواس پنجگانه باطنی عبارت اند از حس مشترك، خیال، حافظه، واهمه و مفكره یا عاقله كه هر يك در محل خود بیان شده و می شود. در میان فلاسفه قدیم نیز بعضی غیر از

رسوله، حذراً من ان يدركه الموت، ويفوته الصورة الجسمية، ثم لا يصل الى عالم المعنى لعدم وثوقه بما وعده الله و رسوله، و عدم تصديقه بما قال تعالى: و من يخرج من بيته مهاجراً الى الله و رسوله ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على الله.

والحاصل ان الحق عند اهل الله، هو حمل الايات و الاحاديث على مفوماتها الاصلية من غير صرف و تأويل، كما ذهب اليه محققو الاسلام و ائمة الحديث لما شاهدوه من سيرة السابقين الاولين، و الائمة المعصومين سلام الله عليهم اجمعين، من عدم صرفها عن الظاهر، لكن مع تحقيق معانيها على وجه لا يستلزم التشبيه و النقص و التقصير فى حق الله.

قال بعض الفضلاء المعتقد، اجراء الاخبار على هيئاتها من غير تأويل و لا تعطيل، فمراده من التأويل حمل الكلام على غير مفوماتها الاصلية، و من التعطيل، التوقف، فى قبول ذلك المعنى، و اكثر اهل الدين على ان ظواهر معانى القرآن و الحديث حق و صدق، و ان كانت لها مفومات اخر فوق ماهو الظاهر، كما فى الحديث المشهور: ان للقران ظهراً و بطناً و حداً و مطلعاً، كيف ولو لم يكن الايات و الاخبار محمولة على ظواهرها و مفوماتها الاولى كما زعمه اكثر الفلاسفة، لما كانت فائدة فى نزولها و ورودها على الخلق كافة، بل كان نزولها موجباً لتحير الخلق و ضلالهم، و هو يناهى الهداية و الرحمة و الحكمة، فكيف يكون القران تبياناً لكن شئ و هدى و رحمة، و كيف يكون الرسل هادين المهديين، و هم زادوا على ما قالوا الغازاً و معجزات طول اعمارهم، فتعالى كلام رب العالمين، و حاشا احاديث نبيه اعلم العالمين

۱- مفاتيح الغيب، صص ۹۲-۹۳.

۲- اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۲۳۲.

ادراکی دیگری آفرید که اشرف از قوای تحریکی است که به وسیله آنها ما را از منافع نافع را از زیان آور امتیاز دهد و این قوت های ادراکی تقسیم شده است به قوای ظاهری و باطنی سپس یکایک حواس ظاهره را با فواید و کارشان یادآوری کرده و می پردازد به قوای باطنی.

حکمة ربانیة

الحكمة في وجود هذه القوى

من لدن الطفاها الى اكدرها.

اما في الحيوان بما هو حيوان، فللمحافظة على الابدان بحسب كمالها الشخصي والنوعي من الهلاك والتلف، لانها لمنافع الانسان من الحمل والركوب والزينة، لقوله تعالى: والخيول والبغال والمحمير لتركبوها وزينة.

و اما في الانسان فهذه المحافظة بحصة الحيوان، مع ما يتوسل بها الشخص الى اكتساب الخير الحقيقي والكمال الابدی والسعادة الاخریة فی الدار الحيوانیة، فالعناية الالهیة جعلت فی جبلة الحيوانات داعیة الجوع والعطش، كيلا تدعو نفوسها الى الاكل والشرب، ليخلف بدلا عما يتحلل ساعة فساعة من البدن الدائم التحلل والذوبان، لاجل استیلاء الحرارة الغریزة علیه، الحاصلة فيه من نار الطبيعة الكامنة فی مركبات هذا العالم، شأنها التضرع والتحليل، كمثل نار لجحیم فی قوله تعالى: كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها و جعلت لنفوسها ايضاً الشهوة والغضب، والراحة والتعب، والالام

حواس پنجگانه مشهور قایل اند و گفته اند که حاسة دیگری نیز ممکن است باشد لکن اغلب این نظر را مردود دانسته و گویند حواس منحصرأ همین پنج حسن اند.

البته در این که بعضی از حواس مانند لامسه منحل به چند حس فرعی می شوند بحثی نیست و زیادی از فلاسفه آن را قبول دارند.

بعضی از فلاسفه مانند صدرا گویند افلاک و کواکب نیز دارای حواس ظاهری و باطنی و قوای مدرکه اند و گویند چون وجود و فیض از اعلی به اسفل می رسد و آنچه در معلولات ساقطه و موجودات زیرین هست نمونه ای است از آنچه در مبادی بالاتر هست به نحو اعلی و اکمل.^۱

ملاصدرا برای هر یک از حواس ظاهری و باطنی حکمتی بر شمرده است و گوید این حواس ظاهر و به طور کلی قوت ها در حیوانات به خاطر محافظت از ابدان آنها است بر حسب کمال شخصی یا نوعی آنها یعنی محافظت از تلف شدن زیرا همه حیوانات برای تأمین منافع انسان می باشند.^۲

اما وجود این قوت ها در انسان علاوه بر محافظت بخش حیوانی آن در سهم حیوانی انسان به واسطه این قوت ها می تواند برای نیل به خیرات حقیقی و کمال و سعادت بهره مند شود، سعادت اخروی، پس عنایت الهی در جبلة حیوان داعیة گرسنگی و عطش قرار داد برای این که او را به خوردن و آشامیدن جلب کند تا ساعت به ساعت بدل مایتحلل بوجود آید تا جانشین چیزهایی شود که دائماً از بدن تحلیل می رود.

ملاصدرا گوید خداوند برای حیوان قوای

۱- اسفار، ج ۱، سفر ۱، صص ۳۰۰ به بعد و اسفار ج ۱،

سفر ۳، ص ۴۱۷.

۲- مفتاح الغیب، صص ۵۰۴-۵۰۷.

و الاوجاع عند الافات العارضة لابدائها و غير ذلك، لتحرض النفوس على حفظ الابدان من الافات، و ادامتها مدة من الاوقات الى اجل معلوم.^۱

فصل

فی الحواس الظاهرة والباطنة.

ثم خلق الله للحيوان ايضاً قوى اخرى ادراكية و هي اشرف من التحريكية، لانها اشد نفسانية منها، ليميز الملايم عن المنافر، والنافع عن الضار، فيطلب احدهما بالشهوة والاخر بالغضب، عناية من الله على عباده للحياة الدنيا، التي هي طريق الآخرة، و هي منقسمة الى ظاهرة مشهورة، و باطنة مستورة، اما الظاهر فهي خمس: اللمس والذوق والشم والسمع والبصر، والاخيران الطف هذه الحواس، كاد ان يكون مدركاتها خارجة عن عالم المادة والحركة، والكلام في ان ايها اشرف طويل، و حاجة الحيوان الى الحواس من جهة الحركة لتحصيل الغذاء، و لهذا يكون الحركة في الحيوان اشرف من الادراك، شرف الغاية على ذي الغاية، و اما الانسان فحاجته اليها لاجل العلوم العقلية المتزعة من الحسيات، و لهذا قيل: من فقد حساً فقد علماً، فالادراك في الانسان اشرف من الحركة، لانه غايتها.

فانظر الى ترتيب حكمة الله في خلق الحواس الخمس التي هي آلة الادراك، فاولها حاسة اللمس، و انما خلقت لك حتى اذا مستك نار محرقة او سيف جارج، تحس به وتهرب منه، و هذا اول حس يخلق للحيوان، ولا يتصور حيوان الا وله قوة اللمس، لانه لو لم يحس اصلاً فليس بحيوان، و انقص درجات الحس ان يحس بما يلاصقه و يماسه، فان الاحساس بما يبعد منه احساس، اتم لا محالة، والجامع للاتم جامع

للاتقص كما برهن عليه، و يظهر من قاعدة الامكان الاشرف، فهذا الحس موجود لكل حيوان، لان تركيبه من عناصر ذوات اوائل الكيفيات الملموسة، و قوام الشيء من جنس ما يدرك منه، حتى الدود التي في الطين و تسمى بالخراطين، فانها اذا غرز فيها ابرة انقبضت للهرب لكالنبات، فانه اذا قطع لا ينقبض، اذا لا يحس بالقطع، و ان كان للنبات بل الجماد ادراك على نمط اخر يعرفه المكاشفون، و يحجب عنه المترسمون، الا انك لو لم يخلق لك الا هذا الحس لكنت ناقصاً كالود، لا تقدر على طلب الغذاء من مكان يبعد عنك، فافتقرت الى حس اخر تدرك به ما بعد عنك، فخلق لك الشم، الا انك تدرك الرائحة ولا تدري من اي ناحية جاءت، فتحتاج الى ان تطوف كثيراً من الجوانب، فربما تعثر على الغذاء الذي شممت رايحته و ربما لم تعثر، فتكون في غاية النقصان لو لم يخلق فيك الا هذا، فخلق لك البصر لتدرك به ما بعد عنك، و تدرك جهته فتقص تلك الجهة بعينها، الا انه لو لم يخلق لك الا هذا لكنت ناقصاً، اذا لا تدرك بهذا ما وراء الجدران و الحجب و في الظلمة، و قد لا ينكشف الا بعد قرب العدو والمهروب عنه، فتعجز حينئذ عن الهرب، فخلق لك السمع حتى تدرك به الاصواب من وراء الجدران، و في الليالي المظلمة عند جريان.

ملاصدرا گوید: از قاعده امکان اشرف ظاهر و معلوم می شود که این حس (لامسه) برای هر حیوانی موجود است حتی در کرم ها یعنی کرم های خاکی که نام آن ها خراطین است به دلیل

۱- منابع النیب، صص ۵۰۴ و ۵۰۷ و اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۳۰۰.

انه قد يصل الغذاء، فلا تدرك انه موافق لك او مخالف، فتأكله فتهلك، كالشجرة تصب في اصلها كل مائع، ولا ذوق لها فيجذبها، وربما يكون ذلك سبب جفافها، ثم كل ذلك لا يكفيك لولم يخلق فيك ادراك اخر تسمى حسا مشتركا، موضعه مقدم الدماغ، اذيتادی اليه مثل هذه المحسوسات الخمس و يجتمع فيه، ولولاه و ما بعده من الحافظة والواهمة والمتصرفة والذاكرة لطال الامر عليك، وهذا كله يشاركك فيه الحيوانات، فلولم يكن فيك الا هذا، لكنت ناقصاً كالبهيمة، لعدم ادراكك عواقب الامور كبواقى الحيوانات، فميزك و اكرمك و فضلك على كثير من خلقه تفضيلاً بقوة اخرى هي اشرف من الكل، هو العقل الذي يدرك منافع كل شيء و مضاره بحسب الحال و المال جميعاً، والله ولي الافعال.

و هي خمسة، لكنها ثلاثة اقسام: مدرك و حافظ و متصرف، و القسم الاول اما مدرك للصور، و اما مدرك للمعاني، و كذا الثاني فمدرك الصور يسمى بالحس المشترك و نبطاسيا في لغة اليونان، اي لوح النفس، و هي قوة متعلقة بالتجويف الاول من الدماغ، و لولاها ما يمكن الحكم لنا بالمحسوسات المختلفة دفعة، ولا امكنت مشاهدة النقطة الجواله لسرعة دايرة، و القطرة النازلة خطأ مستقيماً، فهذا احد الدلائل على وجودها، لان المشاهدة بالبصر ليست الا للمقابل، و ما قابل منهما الانقطة و قطرة، و حافظها قوة يسمى بالخيال، و المصورة تعلقها باخر التجويف الاول، يجتمع عندها مثل المحسوسات، و ان غابت موادها عن الحواس غيبة طويلة، فهي خزانة المحسوسات، و لها خطب عظيم، و لنا في تجردها عن هذا العالم

این که اگر سوزنی به بدن آن‌ها فرو برود جمع می‌شوند برخلاف نباتات هر چند برای نباتات و بلکه جمادات هم نوعی از ادراک است که اهل کشف از آن اطلاع دارند ملاصدرا می‌گوید: اگر برای تو که انسانی بجز حس لامسه حتی دیگر نمی‌بود مانند کرم موجود ناقص بودی نمی‌توانستی در جست‌وجوی غذا باشی و از مکانی به مکانی دور بروی پس نیاز به حس دیگری داری که بتوانی به وسیله آن آن‌چه از تو دور است به دست آری بنابراین برای تو قوه شامه را آفرید که به وسیله آن بوی‌ها را درک می‌کنی لکن جهت آن‌ها را در نمی‌یابی پس برای تو بصر و چشم را آفرید.

برای این که به وسیله چشم اموری که دور از تو است ادراک کنی و جهت آن‌ها را هم دریابی و برای به دست آوردن آن بدان سوی حرکت کنی باز هم اگر تنها حواس همین بود باز هم ناقص می‌بودی زیرا مثلاً پشت دیوار و یا مانع را نمی‌توانستی ادراک کنی پس خداوند برای تو گوش آفرید که صداها را درک کنی و سپس گوید قدرت سخن گفتن را در تو آفرید و حس چشایی را در تو آفرید و حس مشترک را در تو آفرید و بالاخره گوید خداوند قوای حافظه، متصرفه و عاقله را در تو آفرید. ملاصدرا به طور تفصیل قوای باطنه و محل و عملیات و فواید آن‌ها را برشمرده است.

الحركات، ولانك لا تدرك بالبصر الاشياء حاضراً، و اما الغايب فلا يمكنك معرفته الا بكلام ينتظم من حروف و اصوات تدرك بحس السمع، فاشتدت اليه حاجتك، فخلق لك ذلك، و ميزت بفهم الكلام عن سائر الحيوانات، و كل ذلك ما كان يغنيك لولم يخلق فيك حس الذوق،

النفوس و انما یهدی الناس الى اختصاص كل قوة بالة معينة، اختلافا عند تطرق الافة التها، والدلیل علی تغایرها و تعددها بقاء بعض دون اخرى.^۱

حیا - حیا عبارت از صفت انفعالی است که عارض بر انسان می شود در موقع عروض حیا نفوس متقبض می شود و از انجام کاری که احتمال می دهد قبیح است از ترس مذمت و سرزنش مردم خودداری می کند. هرچند فی نفسه کاری زشت هم نباشد. حیا در انسان از صفات پسندیده است و آن حد فاصل بین وقاحت است که جرأت بر قبیح است و خجالت که عبارت از قصور نفس است و آن مشتق از حیات است زیرا حیا عبارت از انکسار قوت حیوانی است که او را از انجام افعال حیوانی مانع می شود. گفته می شود «حسّی الرجل» در موقعی که نفسش شکسته شود و باید توجه داشت که حیا و اوصافی مانند آن از جمله صفات کمال نمی باشند.^۲

الحیاء وکیفیّة نسبتہ إلى الله تعالى

«الحیاء» صفة انفعالية تعتری الإنسان تنقبض معها النفس عن ظهور ما يشبه القیح عند طائفة مخافة أن يعاب به ویدم - وإن لم يكن قبیحاً في نفسه - و هو من الصفات المحمودة في الإنسان لتوسطه بین طرفین مذمومین - و هما الوقاحة التي هي الجرأة علی القبائح، والتعجل الذي هو قصور النفس و انحصارها عن الفعل الحسن - . و اشتقاقه من «الحیاء» لأنه انکسار للقوة

برهان عرشی، و قيل فی تغایر هاتین القوتین: ان قوة القبول غير قوة الحفظ، فرب قابل غير حافظ، ولان القبول انفعال، والحفظ فعل، فهما متغایرتان، و منه الوهم الرئيس للقوى الادراكية للحيوان، كالشوقية للقوى التحريكية له، و اخص مواضعه اخر التجويف الاوسط من الدماغ، و منه القوة الذاكرة و المسترجعة، و هي قوة فی اخر تجاويف الدماغ، يحفظ ما يدركه الوهم او بدعته، نسبتها اليه نسبة المصورة الى الحس المشترك، و نسبة هاتین الى عالم النفس، كنسبة القلم واللوح الى عالم الانسان الكبير، و اما المتصرف فله تركيب الصور بعضها ببعض، او تركيب المعانی كذلك، او تركيب احد القبليين بالآخر، و له الفعل و الادراك، الفعل له بذاته، و الادراك لمستعمله الذي هو تمام، فاندفع اشكال صاحب التفسير الكبير، فان المتصرف لابد له من ادراك، فيزبد به عدد الحواس الباطنية عن الخمس.

و اعلم ايضاً ان وحدة الذاكرة اعتبارية، لتركب الذكر من فعل قوتین، ادراك لاحق، و حفظ سابق، و كذا المسترجعة لتركب فعل الاسترجاع من ادراك و حفظ و تصرف بالمراجعة الى الخزانة فی تفتيش، فلا يزيد عدد الباطنيات علی الخمس كماظنه هذا الفاضل، و هذه القوة متخيلة فی الحسيات و متفكرة عند استعمال العقل اياها فی العقلیات، و موضعها فی التجويف الاوسط عند الدودة، و لكن من هذه القوى الة من روح دماغی مختص بها، و هو جرم حار لطيف نورانی حادث عن الاخلاط الاربعة، كما البدن عن كدرها، شبيه فی الصفاء واللطفة بالفلك الخالی عن التضاد، الكائن فوق العناصر القابلة للفساد والافساد، و لذا يحمل القوى المدركة والمحركة كالفلك يقبل اثار العقول و

۱- مفتاح الغیب، صص ۵۰۲، ۵۰۷.

۲- تفسیر ملاصدرا، ج ۲، صص ۱۹۹ - ۲۰۰.

در فعلش نیازی به آلات ندارد و بلکه بذاته می‌داند و تعقل می‌کند پس ذات او عبارت از حیات او است.

پس معلوم شد که حیات هر موجودی عبارت از نحوه وجود آن است زیرا حیات عبارت از بودن شیء است به نحوی که صادر شود از او افعالی، نحوه افعالی که صادر از احیا می‌شود.

و این نوع حیات ساری در تمام موجودات است و تمام اجسام اعم از بسایط و مرکبات را حیاتی است و نفسی است زیرا مصور هیولی ناچار باید امری عقلی باشد و افاضه امور عقلیه نباشد مگر به واسطه‌ای که آن واسطه نفس باشد زیرا تمام اجرام سیال و متحرک با صور و طبایع خود در آن‌ها امری است مستمر که آن جوهر نفسانی است.^۱

واعلم ان حیوة کل حی انما هی نحو وجوده، اذ الحیوة هی کون الشیء بحیث یصدر عنه الافعال الصادرة عن الاحیاء من آثار العلم والقدرة، لکن من الاشیاء الحیة ما یجب فیه ان یسبق هذا الکون کون آخر و منها ما لیس یجب فیه ان یسبقه کون آخر.

فالقسم الاول کالاجسام الحیة، فان کونها ذات حیوة انما یطرء علیها بعد کون آخر له یسبق هذا الکون الحيواني، لان هذه الاجسام لو کان وجودها فی نفسها هو بعینه کونها بحیث یصدر عنها افعال الحیوة لکان کل جسم حیا، و ان لم یکن كذلك - بل طرء علیها هذا الوجود لالانها اجسام، بل الامر آخر تخصصت به فهو المطلوب

الحيوانية، فيمنعها عن أفعالها، فيقال «حيي الرجل» أي: انكسرت نفسه، كما يقال: «حسي الحيوان ونسي» إذا اعتلت حشاه و نساء.

حیات - حیوات یعنی زندگی و حی یعنی زنده و حیوان یعنی موجود زنده و ذو حیوات. حیات هر موجودی به طور عام عبارت از منشأیت آثار آن موجود است.

هر یک از موجودات عالم بر حسب تباین و تبعاعد از هم مشخص و متمیزاند به آثار و خواص جداگانه‌ای که مخصوص به آن‌ها است که مادام که آن آثار وجودی بر آن‌ها مترتب باشد ذو حیاتند لکن حیات به معنی خاص خود معنی دیگری دارد که صدرا در بیان آن گوید.

حیات در حق موجودات این جهان تمام و تکمیل می‌گردد به واسطه ادراک و ادراک در حق اکثر از حیوانات عبارت از احساس است و در جای دیگر گوید:

حیات در حق ما تمام و تکمیل می‌گردد به واسطه ادراک که آن احساس است و فعل که آن تحریک منبعث از دو قوت مختلف است و در مورد ذات حق گوید «فالحی هو الدراک الفعال».

و بالجمله فعل و ادراک منبعث از دو قوت‌اند که یکی مدرکه و دیگری محرکه است و موجودی که ادراکش اشرف از احساس است مانند عقول و نحوه فعل او ارفع از مباشرت تحریک است مانند مبدعات اولی است به اسم حیات و هرگاه نفسی که مبدأ ادراک است به عینه مبدأ فعل باشد بدون تغایر به نحوی که ادراک او فعل و ابداع او باشد احق به اسم حیات است زیرا چنین موجودی میرا از ترکیب است.

و بالجمله چون علم او مبدأ وجود است حی است و چون علمش زاید بر ذاتش نیست و

۱- اسفار، ج ۱، سفر ۴، صص ۲۵ - ۳۰ و مبدأ و معاد، ص ۱۷۴.

الشرط فی اتصافه بالامر الکمالی الذی هو اشرف من تقيضه ان يكون ذلك الامر من العوارض الذاتية للموجود بما هو موجود، والافيستحيل اتصافه به، فالحكيم الالهی الباحث عن صفاته لا بدله فی اثبات صفة الحياة له ان يحصل اولا معنى الحياة على وجه يصح ان يكون عارضا لمطلق الوجود كما لاله، ولا يستدعى عروضها لشيء على ذلك الوجه ان يكون له استعداد خاص او تخصص بنوع من انواع الموجود المطلق.

در مفاتیح الغیب آمده است که حیات در حیوانات تابع مزاج است که لازمه آن حس و حرکت است لکن حیات درباره خداوند متعال عبارت از صفتی است که به خاطر آن صحیح است بر ذات که دراک فعال باشد و ادراک و فعل تابع وجودند و بلکه عین وجودند پس هر چیزی که وجودش اقوی و اشرف باشد ادراک او اتم و فعل او احکم خواهد بود و حیات او اشرف می باشد و حیات در پاره ای از موجودات ذاتی است و در پاره ای عرضی. پس حیات جسم به معنی ماده حیوان عرضی است و به معنی این که نوعی از این نوع است ضروری و ذاتی است و حیات نفس حیوان ضروری ذاتی است یعنی مادام الذات و ضروری ازلی نیست.^۲

الحیوة، و هی حقيقة تابعة للمزاج فی الحيوانات اللحمية، يلزمها الحس والحركة و فی حقه تعالی عبارة عن صفة، لاجلها يصح على الذات كونها دراکة فعالة، والادراک والفعل تابعان للوجود، بل هما عین الوجود، فکل ما وجود اقوی و اشرف فادراکه اتم، و فعله احکم، فحیوته

و ليس لك ان تقول: ان هذا الكون (ای کون الشيء بحيث يصدر عنه فعل الحیوة) هو الذی يقوم الجسم لانا نقول: ان الذی ذكرت انما يصح و يتصور فی الجسم بالمعنى الذی هو باعتباره جنس، لا بالمعنى الذی هو باعتباره مادة، وكلاهما فی الثانى اى فی مهية الجسم مجردة عن الزوائد، فان الوجود المختص بمهية الجسم لا تعلق له بالكون الحيوانى، فهذا الكون امر زائد على وجود الجسم بما هو جسم.

و اما القسم الثانى فهو فيما يخرج عن الاجسام، فان ما ليس بجسم لا يمتنع فيه ان يكون وجوده بعينه هو كونه بالصفة المذكورة، بل يوجب فی اكثر ما ليس بجسم ان يكون وجوده هذا الوجود، فان الجواهر المفارقة والصور المجردة هذه صفتها اى كون وجودها بعينه هو حیوتها، و ذلك لعدم تركيبها من مادة و صورة، لان وجودها وجود صوری لا يتعلق بامر بالقوة، فالحیوة فيها ليست ما يكون الشيء حياً، بل نفس حیاته اذ من المحال ان يصير الشيء بهذا الوجود ذا هذا الوجود. فيلزم توقف الشيء على نفسه.

تنبیه: و اما الذی ذكره نصير المحققين (قدس سره) فی رسالة «مسئلة العلم» بقوله: «المستند فی اثبات الحیوة هو أن العقلاء قصدوا وصفه بالطرف الاشرف من طرفی النقيض، و لما وصفوه بالعلم والقدرة و وجدوا كل ما لا حیوة له متمتع الاتصاف بهما و صفوه بها لاسيما و هی اشرف من الموت الذی هو ضدها» (انتهی) فهو لا يخلو عن خلل و قصور، فان المستند الذی ذكره فی غاية الضعف اذ ليس كلما هو اشرف من طرفی النقيض^۱ على مقابله مما يصح اثباته له، فان الصلاة اشرف من الرخاوة، والحركة اشرف من السكون، والكروية اشرف الاشكال، بل

۱- امفاز، ج ۸، ص ۱۶۳ و ج ۶، ص ۴۰۳.

۲- مفاتیح الغیب، صص ۲۷۱-۲۷۲.

الانفعال كما في الهيولي، و في الأخرى بالعكس لأنه محض الوجود والفعليّة.

ملاصدرا گوید حیات دو قسم است حیات اول و حیات دوم. به استناد (ثم يحييكم الحياة الدنيا ثم اليه ترجعون) و گوید حیات دوم در این دنیا است.

حيثيات = دليل و برهان حيثيات يکی از براهینی است که به منظور ابطال تسلسل اقامه کرده اند ← برهان.

حيثيات انتزاعیه هرگاه در احکام و قضایا و **حيثيات انضمامیه** محمولات موضوع حکم «من حيث انه منضم اليه امر **حيثيات تعليلیه** آخر» در خارج، موضوع **حيثيات تقييدیه** حکم باشد، حيثيت

انضمامی است و هرگاه موضوع حکمی «من حيث انه متزع منه امر آخر» موضوع حکم باشد حيثيت انتزاعی است و بنابراین حيثيت انضمامی مقابل حيثيت انتزاعی است.

صدرا گوید مطلق حيثيات يا تقييدی اند و يا تعليلي قسم اول آن است که حيثيت و تحيث مانند جزء موضوع باشد مانند ناطق برای انسان و دوم آن است که تحيث خارج از ذات موضوع باشد مانند کون الشيء علت و معلول که علت و معلوليت خارج از ذات است و اگرچه تقييد و تحيث داخل اند به شرط آن که مأخوذ باشند به نحو آن که آن ها تقييد و تحيث اند نه بر نحو آن که آن ها قيد اند.

اختلاف حيثيات تعليلیه موجب کثرت در نفس موضوع نمی گردد بلکه موجب تكثر در «ما خرج عنه الموضوع» است و اختلاف حيثيات

اشرف، والحیوة فی بعض الاشياء ذاتية و فی بعضها عرضية، فحیوة الجسم بالمعنى الذى هو مادة للحيوان عرضية، و بالمعنى الذى هو نوع هذا النوع ضرورية ذاتية وكذا حیوة نفس الحيوان ضرورية ذاتية، اى مادام الذات، وليست ضرورية ازلية، الفرق بين الضروريتين ثابت فى علم الميزان و يعلم من هذا ان معنى الحيوان غير معنى الحى، لان الحیوة التى فى الحيوان نقيضها الموت، والحیوة التى بتركيب مادة و صورة نقيضها الجهل المطلق والعدم الصرف.

ملاصدرا در تفسیر سوره بقره گوید: حق این است که حیات از اموری که ویژه قوه حساسه باشد نیست یعنی قوه حساسه ای که در حیوانات است یعنی تنها ویژه قوه حساسه نیست و بلکه هر چیزی را حیاتی است ویژه خود که به واسطه آن و به وسیله آن خدای را تسبیح و تقدیس می کند و در برابر آن مرگ است که عدم آن حیات است. ملاصدرا در این باب استناد به آیات قرآن مجید کرده است.^۱

هذا ما ذكر - والحق إن الحیوة ليست مما تخصصه حقيقتها للقوة الحساسة التي في هذه الحيوانات او مبدئها فقط - كما توهم - بل لكل شيء حیوة تخصه بها يسبح الله و بمجده، و بإزائها موت، هو عدم تلك الحیوة عنه كما قال تعالى: (وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُوْنَ تَسْبِيحَهُمْ) [۴۴/۱۷] و ذلك لأن لكل شيء وجوداً يخصه به يفعل عمّا فوقه و يفعل فيما دونه، و هذا الانفعال والفعل في هذه الحيوانات هو الإحساس والتحريك، و في الإنسان هما التعلّل والروية، و في النباتات هما التغذي والتوليد؛ و هكذا القياس فيما علا و ما سفل حتى يرجع في إحدى الحاشيتين الفعل إلى

۱- تفسیر موده بقره، ج ۲، ص ۲۵۶.

تقییدیه مقتضی تكثر در موضوعات است یعنی تكثر در ذات موضوع است.

و در موردی که تكثر حیثیات موجب تكثر موضوعات یعنی موجب تكثر در ذات موضوعات است نیز بر دو قسم است یکی آنکه حیثیات مختلفه بالذات متغایرنند فی نفسه ولكن غیر متقابل اند. به یکی از انحاء و اقسام تقابل اربعه مگر بالعرض مانند شکل و مقدار و لون و طعم و رایحه و حرارت و حرکت و غیره از انواع مقولات عرضی که آنها حیثیات مختلفه اجسام اند و تقابل آنها تقابل بالعرض است و قسمی دیگر حیثیات متقابله بالذات اند به نوعی از تقابل مانند سواد و بیاض و علم و جهل.

و بالجمله هرگاه مقصود از تحیث عدم تحیث در موضوعیت حکم باشد و از تقید عدم قید در موضوعیت حکم باشد و این که موضوع به اطلاقه موضوع حکم باشد این نوع حیثیت حیثیت اطلاقیه است.

مثال «ماهیت من حیث هی لاموجوده ولا معدومه»

و یا مقصود از تحیث آن باشد که حیثیت جزء موضوع باشد من حیث هو موضوع مثل آن که گفته شود جسم از حیث آن که مسطح است ایض است و از جهت آن که ایض است مرئی است که حیثیت تقییدیه انضمامیه است.

و هرگاه مقصود از تحیث تعلیل حکم باشد مثل آن که گفته شود انسان از حیث آن که مدرک امور غریبه است متعجب است و یا از جهت آن که متعجب است ضاحک است که حیثیت تعلیلیه است.

پس حیثیت تعلیله خارج است زیرا علت آن خارج است و مراد علت وجود است نه علت

قوام و علیت و معلولیت امری است که مستتر از ذوات می شوند.^۱

حیوان برزخی = مراد انسان و حیوان نفسی است «حشر و ابدان اخروی»^۲.

۱- امفاد، ج ۲، صص ۳، ۷ و ج ۲، ص ۲۹۰ و ج ۶، ص ۱۳۱ و ج ۷، صص ۲۰۰-۲۰۱.

۲- رسالة عرشیه، ضمیمه شاعر، ص ۱۳۶

خ

خارج - کلمه خارج در فلسفه مقابل ذهن است چنان که گویند وجود خارجی و وجود ذهنی و آن دو را در مقابل یکدیگر ذکر کنند. «وجود ذهنی»^۱

خاطر - منظور به معنی واضح و روشن شدن امور است در ذکر و «خطرت الحوادث» یعنی پدید آمد و آشکار شد «خطر الامر بآله و علی بآله و فی بآله» یعنی آن را یاد آورد بعد از نسیان و «خاطر» یعنی در معرض خطر و حوادث واقع شد و معانی دیگر که در محل خود بیان شده است.

صدرا گوید منظور عبارت از حرکت نفس است برای تحصیل دلیل و درحقیقت عبارت از منظور به بال و حضور نزد نفس است الا آن که چون نفس محل آن معنی است که خاطر به بال است نفس را خاطر گفته اند از باب نام گذاری محال به اسم حال.^۲

خاطر قلب - هرگاه قلب از استیلای شیطاین سالم و درامان باشد و به مشاهده ملکوت مهذب شده باشد و از هوا و هوس و خصال ذمیمه خود را برهانیده باشد صاحب خاطر قلب است و علامت آن این که بر قلب و نفس و جوارح ضد آن ظهور نمی کند خواطر چند نوع اند:

خاطر ملکی
خاطر شیطانی
خاطر النفس^۳

خبیر - خبر به ضم خا عبارت از معرفتی است که به طریق تجربه و تفتیش به آن توان رسید «هو معرفة يتوصل اليها به طريق التجربة والتفتيش»^۴

خجل - خجل به معنی اضطرابی است که منشأ آن شرم و حیا است و آن از کیفیات نفسانی است که از تبعات و عوارض آن حرکت روح است به داخل و خارج و مرکب است از فرغ و فرح یعنی هم حالات فرح در خجول هویدا شود و هم عوارض فرغ.^۵

خزائن - خزائن الله در سخنان صدرا به معنای حقایق کلیه عقلیه به کار برده شده است که در مرتبت جمعی واجد تمام صور موجودات کائنه در عالم اند.

و مراد از خزاین غیب عالم عقول و قضای الهی است «وتلك الجواهر الغيبية» خزاین غیب

۱- اسفار، ج ۱، سفر ۱، صص ۳۰، ۳۵.

۲- همان، چاپ سنگی، ج ۳، ص ۵۱۶.

۳- کرام الاضنام، ص ۷۴.

۴- مفتاح الغیب، ص ۱۴۱.

۵- اسفار، ج ۲، ص ۱۵۰.

حق‌اند.^۱

خشونت - خشونت و صلابت اولین از کیفیات محسوسه ملموسه‌اند و از کیفیات استعدادیه‌اند.^۲

خطابات قرآن - اوامر و نواهی قرآن. ملاصدرا می‌گوید خطابات قرآن کریم را تنها احباء الله می‌دانند و اصولاً ویژه آن‌ها و متأله‌هان است و نه مربوط به بیگانگان و آنان که از خدا بیگانه‌اند و یا روح انکار دارند.^۳

خفیف - خفت و ثقل از کیفیات محسوسه ملموسه‌اند و خفیف در برابر ثقیل نیز از کیفیات است.

ثقل عبارت از قوت طبیعی است که به وسیله آن جسم متحرک می‌شود بالطبع به سوی وسط و خفت عبارت از قوه طبیعی‌ای است که جسم به وسیله آن بالطبع از وسط حرکت می‌کند و منظور از وسط نفس مرکز نیست بلکه محلی که مرکز ثقل آن منطبق باشد با مرکز عالم هنگامی که در آن موضع باشد و مرکز ثقل عبارت از نقطه‌ای است که ثقل را در همه جوانب متعادل می‌کند یعنی ثقل هر طرف مساوی با ثقل آن طرف خواهد بود.^۴

خلأ - خلأ یعنی خالی در مقابل ملأ یعنی پر. این مسأله نیز یکی از مسائل مهم مورد بحث و توجه فلاسفه است که هم از لحاظ ماهوی و هم وجودی مورد نظر و دقت آن‌ها قرار گرفته است. از لحاظ ماهوی بعضی گفته‌اند خلأ عبارت از بعد موهوم است ممتد در جهات و صالح برای آن که چیزی شاغل آن شود و فواصل میان اجسام را خلأ می‌دانند.

صدرا بعد از بیان آرا و عقاید و دلایل قایلین به خلأ خود منکر خلأ بوده و گوید: تمام جهان

ملأ است و محال است که خلأ موجود باشد و دلایل و براهینی چند ایراد کرده است. کسانی که قایل به خلأ هستند ناچار قایل به تعدد عوالم جسمانی‌اند و کسانی که منکر وجود خلأ هستند فروعی بر آن مترتب کرده‌اند که یکی از آن فروع موجود نبودن دو عالم جسمانی است.

بعضی وجود خلأ را در داخل عالم جسمانی ممکن می‌دانند و لکن گویند خارج از محیط دائرة فلک الافلاک ممکن نیست خلأئی باشد «مکان».^۵

خلافت - اصطلاح خلافت و خلیفه در معنی فلسفی و ذوقی مأخوذ از قرآن مجید است و آن مقام انسان کامل است آدم ابوالبشر از جنس آدمیان نخستین خلیفه خدا بر روی زمین بود یا خلیفه کسانی که ساکن زمین بودند.^۶ و نظیر ذلك في الطبيعة: إن النفس متوسطة بين العقل والطبيعة، و هي متوسطة، بينها وبين الروح البخاري، المتوسط بين القوى الطبيعية و بين الأعصاب والغضاريف و هي بينها و بين الأعضاء والأشاج.

والمراد ههنا آدم (ع) لأنه خليفة الله في أرضه، او خليفة من سكن الأرض قبله، اوهو و ذريته، لأنهم يخلفون من قبلهم؛ وإفراد اللفظ إمّا للاستغناء بذكره عن ذكر بنيه - كما استغني عن ذكر أبي القبيلة عن ذكرهم في قولهم: «مضر» و

۱- رسائل، ملاصدرا، ص ۲۸۲.

۲- اسفار، ج ۴، ص ۸۴.

۳- مفاتيح الغيب، ص ۱۱.

۴- اسفار، ج ۱، سفر ۲، ص ۷۷.

۵- همان، ج ۴، صص ۳۴، ۴۸.

۶- مفاتيح الغيب، ص ۳۰۱.

هاشم؛ او علی تأویل من ینخلف، او خلفا ینخلف.

و أما خليفته في العالم كله فهو محمد (ص) عند بلوغه إلى المقام المحمود، موقعی که خداوند به ملائکه خبر می دهد که من بر آن شده ام که خلیفه ای در روی زمین قرار بدهم. ملائکه اعتراض کرده و ایجاد شبهه نمودند که آیا بارالها می خواهی کسی را بیافرینی و خلیفه روی زمین گردانی که خون ریزد و فساد انگیزد خداوند در پاسخ آن ها فرمودند که من آن می دانم که شما نمی دانید و این امر خود دلالت دارد که انسان اشرف از ملائکه است.^۱

فهذا هو الجواب الرباني عن شبهة الملائكة المستفاد من قوله تعالى: (إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ) إشارة إلى ذلك النور المشار إليه و من قوله: (وَ عَْلِمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا) إشارة إلى صفتي الغضب والشهوة الموجهتين لعجزه و قصوره المستدعيتين عندوقاية شرهما لعبوره و هما اللذان جعلهما الملائكة من أسباب حرمانه عن التكریم و الخلاقة في قوله: (أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَ يَشْفِكُ الدُّمَاءَ) أي من شأنه هذين الأمرين بمقتضى تينك الصفتين - و قد جعلهما الله من أسباب الإجابة إليه والرجوع إلى دار الكرامة.

و اعلم إن شبهة الملائكة (عليه السلام) في باب خلافة الإنسان حيث قالو (وَ نُحْسِنُ تُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ تُقَدِّسُ لَكَ) قريب المأخذ من شبهة الشيطان اللعين في باب مسجوديته حيث قال (خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ) [۱۲/۷] إلا إنهم ذكروها استكشافاً واستعلاماً، و ذكرها اللعين استكباراً و افتخاراً و استبداداً بالرأي والقياس في مقابلة النص.

و بالجملة فضيلة الإنسان على الملائكة والجان ليس من جهة الصورة كما تصوّره الملائكة، ولا من جهة المادة كما توهمه الشيطان؛ بل من جهة الغاية والعاقبة كما أشير إليه بقوله: (يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ) اِرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَ ادْخُلِي جَنَّتِي [۲۷/۸۹ - ۲۸].

خلیفه کسی است که جانشین غیر خود باشد و به خاطر مناسبتی نایب او گردد. مناسبت تامه ای که موجب استحقاق انسان برای جانشینی گردد والا وضع شیء در غیر محل خواهد بود.

در این که چرا انسان استحقاق خلافت یافت بحث است بعضی گفته اند به خاطر تحمل تکلیف و بعضی گویند انسان باوجود صوارف بسیار مانند شهوات و غضب و غیره باز هم عبادت خداوند و اطاعت از او امر او می کند. به هر حال منشأ خلافت انسان یا از جهت قرب و شرف اوست یا از جهت کمال و مناسبت است. ملاصدرا در این باب توضیح کافی داده اند.^۲

و «الخلیفة» من ینخلف غیره و ینوب عنه لأجل مناسبة تامة يستحق بها للخلافة لا يوجد في غيره، وإلا لكان وضعاً للشيء في غير موضعه، و «الهاء» فيه للمبالغة.



و قد تحيرت العقول في أن استحقاقية آدم للخلافة الإلهية بماذا؟ فقيل: لتحمله التكليف. و قيل: لطاعته مع وجود الصوارف البدنية كالشهوة والغضب عنها. و قيل لجامعيتها بين صفات الملائكة و صفات البهائم (الحيوان - ن). و أسد

۱- تفسیر ملاصدرا، ج ۲، ص ۳۱۳.

۲- همان، صص ۳۰۰ و ۳۱۵.

الاقوال كونه جامعاً لجميع المظاهر الاسمائية. واعلم إن الله خلفاء في كلِّ عالم و نشأة، ولخلفاء أيضاً خلفاء، وبهذا جرت سته - لالحاجة له إلى من ينوبه في فعله لتعالیه عن القصور في فعله، لكونه تمام كلِّ حقیقک، و کمال كلِّ وجود؛ بل لقصور المستخلف علیه عنه قبول فیضه و تلقی.

أقول: منشأ خلافة الإنسان إما من جهة القرب والشرف أو من جهة الكمال والمناسبة، و إن كان مرجع هذين إلى أمر واحد فإن الأقرب إلى الله وجوداً يكون أكثر کمالاً و أشدَّ مناسبة له من غيره، إلا إن المشهور إنهما متغايران حیثیة و اعتباراً.

فثقول: إن كان منشأها القرب فالوجه في تقرير الإشکال و تقرير الجواب كما سبق، و ذلك يناسب آراء الحكماء و اصولهم. و إن كان منشأها المناسبة والطاعة و عدم المعصية، فالوجه كما ذكره هذا القایل إشکالاً و جواباً و هذا يناسب أطوار الصوفیة و أغراضهم، فإن مناط الخلافة الإلهیة عند هؤلاء باستجماع الكمالات والاتصاف بجميع أصناف صفات الملائكة والجن والحيوان، و عند الحكماء بالبرائة عن الشرور و النقائص من جهة العلم والعرفان.

خلع کالبد - رها کردن تن و سیر روح در عوالم ملکوت. ملاصدرا داستان خلع کالبد افلاطون را آورده و از قول او نقل می کند که گفته است: من خلع کالبد کردم و در عین حال دریافتم که من چه کسی هستم. و باید دانست که این خلع کالبد گاه به ارسطو نسبت داده شده است و گاه به افلاطون و گاه به هیرمیس الهرامسه. ملاصدرا قول غزالی را هم از مؤیدات دانسته است که گوید موقعی که روح از بدن جدا شود

قوت و همیه به توسط قوت نطقیه در آن حال هم محسوسات را درمی یابد و در هنگام مرگ و بعد از آن خود به مرگ خود آگاهی دارد و خود را در قبر درمی یابد و تمام آنچه را که در این دنیا مورد باورش بوده است درک می کند.^۱

کیفر و پاداش را درمی یابد، سپس به گفتار صاحب عوارف المعارف استناد کرده است که گفته است روح انسان از عالم خلق است و حامل قوت حس و حرکت است و پس از مرگ هم با همه حواس جدا می شود.

← نفس ناطقه و معاد و بعث و حشر.

خلق - خلق به ضم خاء عبارت از ملکه ای

است که به وسیله آن از نفس افعالی (نیکو) به سهولت صادر می شود بدون سابقه رؤیت و فکر و خلق عبارت از قدرت بر افعال نیست زیرا نسبت قدرت به ضمدین یکی است و نیز خلق عبارت از نفس فعل هم نیست زیرا خلق عبارت از بودن نفس است به حالی که صادر شود از او افعال و صناعات بدون رؤیت و فکر مانند کسی که می نویسد بدون این که رؤیت و فکر کند و نوازنده سازی که بدون فکر و رؤیت تک تک نقرات را می نوازد و بالجمله خلق از ملکات است و چیزی است متوسط بین طبیعت و اراده فکری و بنابراین افعال تخلیقیه ویژه انسان است و از کمالات است زیرا هر حالی و ملکه صفتی است وجودی و هر صفت وجودی از حیث این که صفت وجودی است کمال است اعم از این که در عرف فضیلت نامیده شود یا نه.^۲ و حتی رذیلت نامیده شود لکن پاره ای از این

۱- اسفار، ج ۱، سفر ۴، ص ۳۲۰.

۲- همان، سفر ۲، صص ۱۱۲-۱۱۵.

صفات از اموری است که موجب زوال کمالات دیگر می‌شود و بعضی از آن‌ها بدین‌سان نیست و بلکه موجب فزونی کمالات و شرافات نفوس می‌شود این‌ها را فضایل قوه عاقله نامند، فضایی که صرفاً برای قوه عاقله انسانی است و اضداد آن‌ها رذایل اند یعنی رذایل قوه عاقله انسانی هر رذیلتی برای نفوس انسانی مانند شره، فجور، تهور، جریزه و غیره می‌تواند برای پاره‌ای دیگر از نفوس فضیلت می‌باشد. یعنی برای نفوس پست سافله و مثلاً افراط در شهوت برای بهایم کمال است و برای انسان رذیلت است.

حکمت به معنی ادراک کلیات و عقلیات ثانیه‌الوجود برای انسان کمال است و هر اندازه فزون‌تر کمال آن افضل و اما ملکات دیگر هر یک دارای دو طرف افراط و تفریط‌اند و حد متوسط بین آن دو فضیلت در حد متوسط بین آن‌ها است. رؤوس فضایل نفسانی و اخلاق انسان که همان مبادی اعمال حسنه‌اند سه است: شجاعت، عفت و حکمت.

شجاعت عبارت از خلقی است که به واسطه آن افعال متوسط بین تهور و جبن صادر شود. عفت عبارت از خلقی است که از او افعال متوسط بین فجور و خمود صادر شود و حکمت خلقی است که از آن افعال بین افعال جریزه و غباوت صادر شود.

خلود - خلود یعنی جاوید، جاوید بودن بستندگان در بهشت و یا دوزخ. ملاصدرا در شواهد‌الربوبیه در این باب گوید:

اشراق شافزدهم: در بیان کیفیت خلود اهل جهنم که حقیقتاً شایسته‌آند در آن، این مسأله‌ای است بسیار مشکل که محل خلاف و نزاع مابین

علمای رسوم (و پیروان ظواهر آیات و نصوص روایات) و علمای کشف و شهود است؛ و همچنین مابین اهل کشف و شهود نیز اختلاف است در این‌که آیا عذاب و عقاب برای اهل عذاب و عقاب الی الابد ثابت و باقی است یا این‌که بالأخره در جهنم (پس از سال‌ها سوختن و گداختن در آتش) نوعی خلاصی و رهایی از عذاب و عقاب خواهد بود و نعیم الهی نصیب آنان خواهد شد و بالأخره مدت عذاب و عقاب آنان به زمانی منتهی خواهد گردید. ولی همگی بالاتفاق معتقدند به این‌که کفار (که اصولاً معتقد به وجود خدا نبوده‌اند و ایجاد عالم را به طبیعت بی‌شعور و یا به دهر نسبت می‌دهند) برای همیشه در جهنم مغلد و گرفتار عذاب‌اند. زیرا برای هر یک از بهشت که دار ثواب و جهنم که دار عقاب است اهل و سکنه‌ای است که باید آنجا را از وجود خویش پر کنند و سبب عمران و آبادی آن باشند. و ضمناً اصول و قوانین حکمت و فلسفه دال بر این است که قسر بر هیچ طبیعتی دوام و ثبات ابدی ندارد و این‌که برای هر موجودی غایت و نهایی است که بالأخره روزی بدان خواهد رسید (و آن غایت در افراد بشر عبارت است از نیل به مرتبه کمال و رهایی از نقایصی که موجب بعد و حرمان و عذاب و عقاب‌اند) و رحمت الهی شامل هر چیزی است (و هیچ چیزی محروم مطلق از رحمت حق نخواهد بود) همان‌طور که در آیه شریفه «عَذَابِي أَصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» (عذاب من به هر کس که بخواهم می‌رسد و رحمت بر همه چیز و همه کس گسترده است - سورة اعراف، آیه ۱۵۶) بدان تصریح شده است. ولی در مقابل آن اصول، در نزد ما نیز اصول

و قوانینی است که دلالت می‌کند بر این که جهنم و عذاب و آلام و شرور موجود در آن برای اهل جهنم دایمی و ابدی است همان‌طور که بهشت و نعمت‌ها و خیرات و لذایذ حاصل در آن برای اهل بهشت دایمی و ابدی است هرچند دوام در هر کدام به معنای دیگری است و شما خود می‌دانید که نظام دنیا (که پست‌ترین عوالم وجود است) استقرار نمی‌یابد مگر به وجود نفوسی دارای غلظت و شقاوت و قلوبی دارای شقاوت و قساوت (که به حکم ذات و فطرت آغشته به غلظت و شقاوت و قساوت، مرتکب مظالم و تجاوز به حقوق و حدود و نوامیس دیگران می‌شوند که همه از خصوصیات و لوازم نظامی دنیوی است).^۱

و اگر همه مردم با داشتن نفوسی پرهیزگار و دل‌هایی ترسان از عقاب الهی اهل سعادت بودند (و هیچ‌گونه ظلم و شقاوت و قساوت و تعدی و تجاوزی در دار دنیا نمی‌بود) هر آینه نظام دنیا به علت نبودن افرادی ظالم و ستم‌کار و مرتکب اعمالی مناسب با سازمان این نظام از قبیل فراعنه و دجال صفتان و انسان‌های شیطان‌صفت فریبنده و مکار و نفوس بهیمیه‌ای مانند جهال کفار، مختل و معطل می‌گردید (زیرا هرچند بسیاری از اعمال و افعال آنان ظلم و طغیان و گناه و عصیان است ولی در عین حال مناسب با نظام دنیا و حفظ حدود و پاره‌ای از ضروریات حیات دنیوی است) و در حدیث آمده است که خدا می‌فرماید «أَنِّي جَعَلْتُ مَعْصِيَةَ آدَمَ سَبِيلاً لِعِمَارَةِ الْعَالَمِ» یعنی من گناهان بنی آدم را سبب بقای نظام دنیا و موجب عمران و آبادی آن عالم قرار دادم. و در قرآن مجید می‌گوید «وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي

لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ» (سوره سجده، آیه ۱۳) یعنی اگر ما می‌خواستیم هر آینه راه هدایت و رستگاری را به هر نفسی نشان می‌دادیم و او را بدان رهبری می‌کردیم لکن سخنی به‌راستی و حقیقت گفته‌ایم و آن سخن این است که ما جهنم را از جن و انس پر خواهیم کرد و همه در آن جای و مأوایی دارند. لکن به اراده و قضای الهی لازم نافذ و مؤثر در قدر، حکم و فرمان الهی به وجود سعدا و اشقیایا با هم ثابت و مبرهن گردید. پس هنگامی که (طبق اصول و قوانین فلسفی) وجود هر طایفه‌ای (از سعدا و اشقیایا) برحسب قضای نافذ الهی و به مقتضای ظهور اسمی از اسمای ربانی (در مظهري از مظاهر مناسب با آن اسم) بوده باشد، بنابراین برای وجود آن‌ها غایاتی طبیعی و منازلی ذاتی و فطری است و مسلم است که رجوع و بازگشت به امور ذاتی که فطری و جبلی اشیا و اشخاص اند امری لذیذ و ملایم با طبع آن‌ها است، هرچند مدت طولانی و زمان بسیاری از آن غایات مفارقت داشته و زمان طویلی (یعنی از آغاز خلقت تا ظهور روز قیامت) مابین آن اشیا و غایات طبیعی و منازل فطری و سکونت و استقرار در آن‌ها حایل و فاصل شده باشد و خدای متعال به جمیع اسما در جمیع مقامات و مراتب (عالیه و متوسطه و سافله) وجود تجلی می‌کند (و از تجلی او در هر مقام و مرتبه‌ای مظهري از مظاهر اسما و صفات به عرصه وجود قدم می‌نهد).

پس او هم رحمن است (که به مقتضای این اسم و رحمت رحمانیه فیضش عام و شامل کلیه

موجودات است) و هم رحیم است (که به مقتضای این اسم و رحمت رحیمیه، مراحم و عنایاتی خاص نسبت به اهل سعادت و سلاک راه حقیقت دارد) و او هم عزیز است (که به مقتضای این اسم بر او رنگ لطف و عفو وجود و کرم تکیه می‌زند و هر مستعدی را به آنچه شایسته او است می‌رساند) و هم قهار است (که به مقتضای این اسم هر عاصی و متخلفی را کیفر می‌دهد).

و یکی از اهل کشف و شهود (محبی‌الدین عربی در کتاب فتوحات مکیه) می‌گوید روز قیامت هر کدام از اهل بهشت و جهنم داخل در مقر خود می‌شوند اما سعدا و اهل بهشت به فضل و کرم خدا (نه براساس اعمال و افعال نیک و طاعات و عبادات زیرا گفته‌اند «العبد و ما فی یده کان لمولاه» یعنی بنده و آنچه که در دست او است متعلق به مولای او است. پس بنده از خود چیزی ندارد و مالک هیچ چیزی نیست تا به واسطه آن استحقاق دخول در بهشت و کرامت الهی پیدا کند) و اما اشقیا و اهل جهنم به حکم عدل الهی (که مقتضی کیفر و تعدیب بنده متخلف است). و هر طایفه به سبب اعمال نیک و بد خود در بهشت و یا جهنم وارد می‌شوند و به علت نیت (و قصد ادامه اعمال و افعال خویش) در بهشت و یا جهنم مخلد می‌شوند (نه به سبب تعداد اعمال و افعال).

خمودت = خمود به معنی سکون است «خمد النار» یعنی شعله‌های آن فرو نشست و «خمد الحمی» یعنی جوشش تب فرو نشست و شدت آن کاسته شد «خمد الرجل» یعنی آن مرد سکوت کرد و آرام شد.

خمودت نیز یکی از کیفیات نفسانی است.^۱

خوابطر = خوابطر جمع خاطر است ملاصدرا گوید شناخت خوابطر و فرق بین هر یک از آنها از اهم مهمات است و جوه متعددی را در مقام فرق بین آنها ذکر کرده‌اند.

یکی فرق بین خاطر ملکی و خاطر شیطانی که افراد نتوانند تکیه بر خدای خود کنند مگر این‌که به کیدهای نفس اماره و هوا و هوس‌های آن آشنا بوده باشد که البته این‌گونه اشخاص خود بین خوابطر خوب و بد فرق می‌گذارند و ادراک می‌کنند.

هر خاطری که انسان را به اطاعت دعوت می‌کند ملکی است و آنچه به گناه دعوت می‌کند شیطانی است. ملاصدرا می‌گوید به این فرق هم نباید اعتماد کرد چه بسا انسان‌ها را به عبادت دعوت می‌کند و آن عبادت بدتر از معصیت است.^۲ که مولانا گوید:

گسر نماز و روزه هم فرمایدت

نفس مگبار است مگری زایدت

و چه بسا این عبادت برای نفاق باشد و یا ریا و چه بسا به خاطر حب جاه و مقام است و چه بسا هوا حس نفس و خوابطر شیطانی باشد. ملاصدرا گوید خوابطر دو گونه‌اند خوابطری که انسان‌ها را دعوت به کار خیر می‌کند و خوابطری که انسان‌ها را دعوت به شر و بدی می‌کند، خوابطر خوب را الهام و خوابطر بدر را وسواس نامند، خوب را رحمانی ملکی و بد را شیطان نفسانی خوانند.^۳

خیال = یکی از قوای باطنی انسان خیال

۱- اسفاد، ج ۴، ص ۱۱۶.

۲- همان، ج ۳، ص ۵۱۶.

۳- تفسیر سوره یس، ص ۲۲۶.

موجود در اذهان نمی‌باشند از جهت محال بودن انطباق کبیر در صغیر و امر بزرگ در کوچک و موجود در اعیان هم نمی‌باشند والا هر کس آن‌ها را می‌دید و مشاهده می‌کرد، و معدوم هم نمی‌باشند والا متصور و متمیز نبودند و محکوم علیه به احکام مختلفة ثبوتیه هم نمی‌بودند و بنابراین چون موجودند و ظرف آن‌ها نه اذهان است و نه اعیان و نه در عالم عقول‌اند از جهت آن‌که صور جسمانی‌اند نه عقلی پس ناچار در صقعی دیگرند و آن عالم مثال است که به نام خیال منفصل خوانده می‌شود از جهت آن‌که غیرمادی است و تشبیه کرده‌اند آن را به خیال متصل و قوت متخیله، صوراً تحویل به خیال می‌دهد.^۱

فی أن المدرك للصور المتخیلة أيضاً لابد أن
یکون مجرداً عن هذا العالم

هذا وإن كان مخالفاً لما عليه جمهور
الحکماء حتى الشيخ و من یحذو حذوه لکن
المتبع هو البرهان، والحق لا یعرف إلا بالبرهان
لا بالرجال لأن المحسوس لا یفید المعقول ولا
یسلب علیه بل المعقول قاهر علی کل محسوس،
أما البرهان علی هذا المطلوب فهو إن الصورة
الخیالیة كصورة شکل مربع محیط بدائرة قطرها
یساوئ قطر الفلک الأعظم، فهذه الصورة
الشکلیة إما أن تكون بالقیاس إلى ما هي شکله
فی الموجودات الخارجیة كأنها شکل منزع عن
موجود خارجی و لیس كذلك او یکون شکلاً
فی مادة دماغیة حاملة له، والمادة الدماغیة
مشتغلة بشکل صغیر المقدار غیر هذا الشکل،
والمادة الواحدة لا یجوز أن تشتغل فی آن واحد

است که به آن مصوره هم گویند و آن قوتی است
در انسان که حافظ صور موجوده در باطن است
و این قوت را بعضی با حس مشترک اشتباه
کرده‌اند.

صدرا گوید خیال سوای حس مشترک است
زیرا خیال نگهبان صور است و حس مشترک
قوت قبول صور است.

حس مشترک حاکم بر محسوسات و خیال
حافظ محسوسات، حس مشترک صور را
مشاهده می‌کند و خیال تخیل می‌کند.

قوت خیالیه مجرد است و صوری که در آن
موطن‌اند مجرد از ماده و وضعند و بالجمله:

«هو عبارة عن الصور الباقية فی النفس بعد
غیوبة المحسوس» چه آن‌که در خواب باشد یا
در بیداری.

صدرا بعداً از بررسی اقوال و نظریات
فلاسفه در مورد قوت خیالیه گوید:

نزد ما این صور یعنی صور خیالیه موجود در
این عالم نمی‌باشد و منطبع در قوتی از قوای بدن
هم نمی‌باشد و بلکه خیال منفصل الوجود است
از بدن و مجرد است و عالم دیگر است که غیر
عالم طبیعت و حرکت است و آن قوت مجرد از
بدن است و احوال عقاب و ثواب و پاداش و
کیفر و بعث و برزخ را صدرا بازگشت به آن
می‌داند.

باید توجه داشت که قوت خیالیه که خیال
نامند غیر از متخیله است که به اعتبار به کاربردن
قوت ناطقه، مفکره گویند. «متخیله

خیال منفصل - خیال منفصل به وجهی از
نظر صدرا همان عالم مثال است و در مقابل
خیال متصل است.

صدرا در باب وجود ذهنی گوید صور خیالیه

أيضاً آلة لنفوسنا في أفعالها وإلا لتألمت نفوسنا بتفرّقها وتقطعها، وكان شعورنا بتغيرات الهواء كشعورنا بتغيرات أبداننا فبان إنَّ محلَّ هذه الصور أمر غير جسماني وذلك هو النفس الناطقة فثبت إنَّ النفس الناطقة مجردة، انتهت تقرير الحجة التي عوّل عليها أفلاطون، وهي حجة برهانية قوية على ما نريده لكنَّ القوم زعموا إنَّ هذه الحجة لبيان إثبات إنَّ النفس من المفارقات العقلية، وذلك غير ثابت بمثل هذه الحجّة ونظائرها، ولم أر في شيء من زير الفلاسفة ما يدلُّ على تحقيق هذا المطلب، والقول بنجرد الخيال، والفرق بين تجردها عن هذا العالم وبين تجرّد العقل والمعقول عنها وعن هذا العالم جميعاً، وهذه من جملة ما آتاني الله وهداني ربي إليه أشكره كثيراً على هذه النعمة العظيمة ونحمده عليها، ولذلك اعترض على هذا البرهان بوجهين:

أحدهما: بأنَّ هذه الصّور الخيالية لا بدَّ وأن يكون لها امتداد في الجهات وزيادة وإلا لم تكن صورة خيالية فإنَّنا إذا تخيلنا مربعاً فلا بدَّ أن يتميز جانب من ذلك المربع من جانب آخر وإلا لم يكن مربعاً، وذلك أن يكون إذا كان شكل و...

خیر = کلمة خیر مقابل شر است و هر چیزی که مطلوب و «ما يتشوقه كل شيء ويتوخاه ويتم به» باشد خیر است.

خیر و شر اطلاق بر چهار معنی می شوند:
۱- آنچه نسبت داده می شود به سماویات از سعد و نحس کواکب.^۳

۲- آنچه نسبت داده می شود به امور طبیعی

بمقدار صغیر في غاية الصغر و بمقدار عظیم في غاية الکبر، ولا تشکّل أيضاً بشکلین متباینین دفعة واحدة.

و أيضاً شکل الدماغ طبیعی و کذا مقداره مقدار طبیعی له، و هذا الشكل الذي کلامنا فيه قد يحصل بالإرادة النفسانية على أي مقدار يريد، و کذا غيره من الصور والأشكال.

و أيضاً ربّما يزداد المقدار المشکّل الحاضر في الخيال و ينبسط في تماديه إلى حيث تشاء النفس، و کلّ جسم طبیعی لا يمكن أن ينمو و يزداد إلا بإضافة مادة من الخارج إليه، فظهر إنَّ المقدار المشکّل المنخيل ليس مقداراً لمادة دماغية ولا غيره.^۱

و أيضاً هذه القوة باقية فينا و تلك الصورة و أشباهها قد تزال و تسترجع فبقي إنَّ القوة الخيالية فاعلة إياها أو واسطة أو شريكة فهي لو كانت قوة مادية لكان تأثيرها بمشاركة الوضع، و کلّ ما تأثيره بمشاركة فلا تؤثر إلا فيما له أولمحلّه وضع بالقياس إليه، فالنار لا يستغن إلا لما يجاورها في جهة منها، والشمس لا تضيء إلا لما يقابلها في جهة منها، والصورة الخيالية غير واقعة في جهة من جهات هذا العالم.

و أيضاً هي ممّا يحدث دفعة^۲ والقوة الجسمانية لا يمكن أن يكون لها نسبة إلى نفس صورة شيء يحدث تلك الصورة بسببها قبل وجودها. الأمر كذلك و محل هذه الصور يمتنع أن يكون شيئاً جسمانياً أي من هذا العالم المادي فإنَّ جملة بدننا بالنسبة إلى الصور المتخيلة لنا قليل من كثير فكيف ينطبق الصّور العظيمة على المقدار الصغير، و ليس يمكن أن يقال إنَّ بعض تلك الصور منطبعة في أبداننا وبعضها في الهواء المحيط بنا إذا الهواء ليس من جملة أبداننا، ولا

۱- اسفار، ج ۳، صص ۴۷۵ - ۴۷۷.

۲- همان، ص ۴۷۵.

۳- همان، ج ۱، صص ۲۲، ۳۴۰ و ج ۲، صص ۱۱۳، ۲۳۶.

است همان طوری که در متن وجود تشکیک موجود است تا برسد به خیر الخیرات و خیر اول که ذات احدیت است و مبرا از ترکیب و ماهیات و اعدام و مواد و قوی و استعدادات و امکانات است.^۱

فی بیان الخیر و السعادة الحقيقية

للفنوس الانسانية

لانزاع لاحد فی ان لذة کل قوة نفسانية و خیرها بادراک ما یلائمها، والمها و شرها بادراک ما یضادها، فلذة کل حس بادراک المحسوس الذی یخصه و لذة الغضب بالانتقام، ولذة الوهم بالرجاء، و لذة الحفظ التذکر، و الم کل منها بادراک ما یضاد ذلک، ثم هذالقوی فی هذه المعانی فمراتبها متفاوتة، فما وجوده اقوی و کماله اعلی و مطلویه ادوم و الزم فلذته اشد، فلیس کل لذة کما للحمار فی بطنه و فرجه، حتی یكون العباد المکرمون و الملائكة المقربون عدمت عنهم اللذة و السعادة مطلقا، بل الوجود لذیذ و کمال الوجود الذی و کل قوة اذا نالت اللذة بنیل ما یلائمها فانما نالته، لکون ذلک الملائم یصیر سبباً لکمالیه فی وجودها، فاللذة لا یكون لشیء الا بامر یرجع الی وجوده او بکمالیه وجوده، فما وجوده اقوی یكون لذته و بهجته بذاته اقوی.

ثم ان الکمال والامر الملائم ربما حضر للقوة الدارکة، و هناك اما مانع شاغل لها عنه فیکرहे ویؤثر ضده، ککراهة بعض المرضی الطعوم الحلو و ایثار ضدها، اما ممنوء بضد ما هو کمالها، فلا یحس به مادامت کذلک.

فاذا تقرر هذا فنقول: النفس الناطقة کمالها

از کون و فساد و عوارض و ملحقات امرجۀ حیوانیه مانند آلام و غیره.

۳- آنچه نسبت داده می شود به طبایع احیای عنصریه از تألف و تنافر و تردد و تباعض و محبت و خصومت به آن نحو که در جبلت اشیاء است.

۴- آنچه نسبت داده می شود به نفوس که تحت اوامر و نواهی و احکام ناموس الهی و عوارض و ملحقات آن از سعادت و شقاوت و غیره است.

و بالجمله در عالم وجود. وجود خیر محض است و عدم شر محض و موجودات عالم هر یک بر حسب مرتب وجودی خود در خیرات و شرور متفاوت اند آنچه در مرتبت وجودی قوی تر خیر او زیاده تر و شر او کم تر است و بالعکس و اشیاء از این جهت بر چهار قسم و وجه اند.

۱- اشیایی که خیر محض اند.

۲- اشیایی که شر محض اند.

۳- اشیایی که خیر آن ها غالب بر شر است.

۴- اشیایی که شر آن ها غالب بر خیر است.

خیر محض نیست مگر وجود محض بحث بسیط که ذات الهی باشد و آن اصل وجود و حقیقه الحقایق است و شرور محض اعدام محض اند و در دار تحقق و تقرر اموری که شر محض باشند وجود ندارند زیرا آنچه وجودی داشته باشد به مقدار حظ وجودی خیر و منشأ خیر است حتی هیولای اولی و قوی که خیرات شان بر شرور آن ها غلبه دارد و موجودات کاینه فاسده دائره که در معرض تحولاتند غالب الشرند و باز هم میان هر طبقه و دسته ای از موجودات قاعده تشکیک جاری

الخاص بها ان يتحد بالعقل الكلي، و يتقرر فيها صورة الكل و هيئة النظام الاتم و الخیر الغایض من مبدأ الكل الباری جل ذكره فی العقول و النفوس و الطبیاع و الاجرام الفکیة و العنصریة الی اخر الوجود، و يتصور کیفیة تدبیر الباری للاشیاء، الاخذة منه الی ادناها، ثم العائدة الیه العارجة من ادنا الی اقصاها، كما...^۱

ملاصدرا گوید وجود مادام که نازل به عالم تصادمات و تضادات نشده است بر خیریت اصلی خود باقی است و به عالم اجسام و ظلمات که نزول کند نه بالذات و بلکه به قیاس به اموری که زیان بار است و مستلزم عدم و تأذی می باشد موصوف به شریعت می شود از آن رو که منتهی به عدم و یا عدم کمال شود و بالجمله شرور از لوازم ماهیات است و ماهیات مجبول بالذات نمی باشند پس شرور اولاً و بالذات اثر جعل جاعل نمی باشد. ملاصدرا گوید:^۲

خیر به نزد عقلا چیزی است که مشتاق الیه باشد و هیچ گاه امر اعتباری انتزاعی مطلوب عقلا نیست و بنابراین خیر در واقع بازگشت به حقیقت وجودی می کند که واقع و بلکه صرف واقع باشد و ماهیات امکانیه و اعیان ثابتة ذهنی و عقلی فی حد نفسه موصوف به خیریت و یا شریعت نمی شود زیرا ماهیات فی حد نفسه نه موجود است و نه معدوم و ازین رو است که می توان گفت وجود خیر محض و عدم شر محض است و خیر خیرات وجود اکمل و فوق کمال است که ذات حق است و به ترتیب هر سلسله وجودی که نزدیک تر به مبدأ فیض باشد خیریت آن فزون تر است تا برسد به هیولای اولی که منبع شرور است.

ملاصدرا گوید فلاسفه از یک سو گفته اند

وجود خیر محض است و از سویی گفته اند وجود اعتباری، انتزاعی است و سوای آن مفهوم عام اعتباری انتزاعی به نام وجود چیزی در خارج نیست و به عبارت دیگر ماهیت را اصیل خارجی و وجود را امری اعتباری دانسته اند و لازمه سخن آنان این خواهد بود که خیرات امور اعتباری انتزاعی بوده که حقیقت خارجی ندارند وی می گوید موقعی درست خواهد بود که گفته شود وجود خیر محض است که وجود را مصداق عینی و خارجی باشد و بلکه وجود عین واقع و تحقق باشد و به جز مفهوم عام اعتباری مصداقی باشد عینی و واقع.

فقط ثبت بالحكمة إن الخیر برضاه و قضاء جملة و تفصیلاً، والشر بقضائه جملة و بقدره تفصیلاً، فالإرادة الاولى الرضائية تؤدي إلى الخیر الكلي والنظام الأعلى بالقیاس إلى العوالم كلها بحسب الأنواع، والإرادة الثانویة القدریة الجزئیة تؤدي إلى الخیر والسعادة لطائفة بالقیاس إلى عالم، وإلى عالم، وإلى الشر لطائفة أخرى بالقیاس إلى عالم آخر، كما فی الحديث الإلهی:^۳ «هؤلاء للجنة ولا أبالي، وهؤلاء للنار ولا أبالي» و قوله تعالى: (وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * أَلَمْ يَنْزِلْ عَلَيْنَا لِقَاءُ رَبِّكَ فِي هَؤُلَاءِ نَعَمَ لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ وَمِنْ أَهْلِ النَّارِ لَشَرٌّ مُنْتَظَرٌ) [۱۱۹/۱۱].

۱- مفاتیح الغیب، ص ۵۸۶.

۲- امصار، ج ۱، سفر ۱، ص ۳۴۱.

۳- تفسیر ملاصدرا، ج ۲، ص ۲۶۴.



دارالتجدد والارتحال - دنیای خاکی^۱

درایه - درایت عبارت از معرفتی است که حاصل می‌شود به نوعی از حیل که تقدم مقدمات و استعمال رؤیت باشد و اصل آن از باب «دریت الصيد» است و از این جهت که اساس آن بر حیل است درست نیست که بر ذات حق اطلاق شود زیرا فکر و حیل درباره او ممتنع است.^۲

درخت طوبی - درخت طوبی درختی است معروف، در آثار شهاب‌الدین سهروردی از آن به عنوان استعاره نام برده شده است. یعنی باتوجه به معنای استعاری آن درخت طوبی درختی است در بهشت که میوه آن غذای نیکان و ثوابه کاران است و میوه درخت زقوم قوت و غذای بدکاران است. درخت زقوم در جهنم و درخت طوبی در بهشت است.^۳

دفاقر استعدادات - مراد ملاصدرا از این اصطلاح لوح قدر است که محل صور جزئییه مقدره الوجود در عالم است.^۴

دور - دور در اصطلاح فلاسفه توقف شیء است به خود یعنی یک چیز هم علت باشد و هم معلول چنان‌که گفته شود «الف» متوقف بر «ب» و «ب» متوقف بر الف می‌باشد که دور صریح گویند. توضیح این‌که اگر گفته شود فرضاً «آتش»

علت حرارت است و «حرارت» علت آتش لازمه آن این است که آتش متقدم بر نفس خود باشد زیرا می‌دانیم که علت بر معلول تقدم دارد و قهراً معلول متأخر از علت است و با این فرض موقعی که گفته می‌شود «آتش» علت حرارت است یعنی آتش متقدم بر حرارت است و موقعی که گفته می‌شود «حرارت» علت آتش است یعنی آتش متأخر از حرارت است، نتیجه این‌که آتش متقدم بر خود می‌باشد. آن‌گاه که وصف علیت دارد متقدم است و آن‌گاه که وصف معلولیت دارد متأخر است. مثال فوق مربوط به دور به یک واسطه است و دور به چند واسطه که آن را دور مضمر نامیده‌اند نیز سرانجام مستلزم تقدم شیء بر خود می‌باشد چنان‌که اگر گفته شود «الف» علت «ب» است و «ب» علت «ج»^۵.

و «ج» علت «د» است و در عکس آن سلسله علل و معلول گفته شود «د» علت «ج» و «ج» علت «ب» و «ب» علت «الف» است نیز همان

۱- تفسیر ملاصدرا، ج ۲، ص ۱۰۸.

۲- اسفار، ج ۳، سفر ۱، ص ۵۱۵.

۳- اسرار آیات، ص ۳۹۳.

۴- رسائل، ملاصدرا، ص ۲۸۲.

۵- اسفار، ج ۲، سفر ۱، ص ۱۴۱.

و مدلل کردیم که تمام موجودات و جواهر جسمانی و نفوس و بالآخره جهان طبیعت کلاً در تجدد و سیلانند و همه متجددات و متحرکات مستند به طبیعت جوهریه شوند محل و موردی برای فرض این گونه و عاها و ظروف نیست.^۱ و بالجمله نسبت ثابت به متغیر را دهر گویند.

دهویه - کسانی که قایل به تأثیر دهرند و گویند این دهر است که سعادت و بدبختی دهد. الأول: الدهریة الذین کانوا یقولون بدهر هذا العالم قالوا: (وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ) [۲۴/۴۵] والله تعالی أبطل قولهم بأنواع الدلائل.^۲

شکل دور است نهایت به چند واسطه از این رو آن را دور مضمر (پنهان) گفته‌اند.

تفکر اصلی در ابطال دور، این است که سلسله نظام وجود به علتی پایان می‌یابد که معلول نیست و مبدأ کل است.

دهر - کلمه دهر اطلاق بر معانی متعدد شده است و به معنی زمان طولانی و مدت دراز، عمر، غایت، عادت، غلبه، ابدی و همیشگی آمده است.

و به معنای اسم الحسنی آمده است که حضرت رسول فرمودند به دهر بد نگویند و به معنای هزار سال هم آمده است یعنی بعضی گفته‌اند که دهر عبارت از هزار سال و بعضی گفته‌اند که دهر عبارت از زمان نامتناهی است ازلاً و ابداً و اطلاق بر زمان به طور مطلق هم شده است و کسانی که گویند زمان عبارت از واجب الوجود است مرادشان همان دهر است. افلاطون گوید مدت چیزی از حرکات و متحرکات و ظرف دوام و استمرار مطلق را دهر و سرمد نامند.

صدرا گوید بعضی از اساطین حکمت (میرداماد) گوید نسبت ثابت به ثابت سرمد است و نسبت ثابت به متغیر دهر است و نسبت متغیر به متغیر زمان است و مراد او از اول (نسبت ثابت به ثابت) نسبت باری تعالی است به اسما و علومش و مراد او از دوم (نسبت ثابت به متغیر) نسبت علوم ثابتۀ او است به معلوماتش که معلوماتش متجدداند که عبارتند از وجودات این عالم جسمانی بالکل و مراد او از سوم (نسبت متغیر به متغیر) نسبت معلومات حق است بعضی به بعضی دیگر به معیت زمانیه.

و بالجمله صدرا گوید بعد از این که ما ثابت

۱- اسفار، ج ۳، سفر ۱، ص ۱۴۷.

۲- تفسیر ملاصدرا، ص ۶۱.

ذ

ذاتی - کلمه ذات را چند معنی است از این

قرار: صاحب، جوهر شیء، آنچه صالح باشد که از آن خبر داده شود، گاه اطلاق بر هویت شخص می شود و گاه بر ماهیت نوعی اطلاق می شود و ذات و حقیقت در مواردی به یک معنی است.

ذاتی و ذاتیات اشیاء اموری هستند که شیء را از غیرش جدا و ممتاز سازند و ارکان وجودی و ماهوی و مقومات هر شیء را ذاتی آن شیء می نامند مانند جنس و فصل که ذاتی نوعند و نوع که مقوم و ذاتی افراد خود است و آن یا مابه الاشتراک افراد و انواع است و یا مابه الامتیاز.^۱

ذبح موت - در روایات آمده است که در

روز رستاخیز بعد از این که به حساب اعمال بندگان رسیدگی شد مرگ را ذبح خواهند کرد که دیگر، مرگی نباشد بهشتی ها و جهنمی ها همه جاوید بمانند.^۲

و ما «ذبح موت» (بدین گونه است) که خدای متعال در روز قیامت آن را به صورت گوسفندی ظاهر می کند و حضرت یحیی علیه السلام می آید درحالتی که به دست او کاردی است، سپس آن گوسفند را به پهلو می خواباند و آن را ذبح می کند سپس گوینده ای با صدای بلند می گوید ای اهل

بهشت شما برای همیشه در بهشت مخلد خواهید بود. و از این به بعد مرگ شما را نابود نخواهد نمود و ای اهل جهنم شما نیز همیشه در جهنم مخلدید و مرگ و نابودی برای شما نخواهد بود و در آن روز به جز اهل جهنم احدی در جهنم نخواهد بود و آن روز را «یوم الحسرة» نامیده اند، بدین جهت که آن روز به عنوان روز خلود هر دو طایفه در مقر خویش ظاهر و آشکار می گردد (و نمایشگر این است که هر دو طایفه اهل بهشت و اهل جهنم در مقر خویش برای همیشه مخلداند. زیرا کلمه حسره به فتح سین به معنای ظهر یعنی آشکار گردیدن آمده است).

پس اهل بهشت هنگامی که در دار دنیا مرگ را مشاهده می کنند که به سراغ آنان آمده است) بی اندازه مسرور و خوشحال می شوند و به او می گویند خدا قدم تو را برای ما میمون و مبارک قرار داده زیرا تو ما را از شرور و آلام زندگانی در دنیا رهایی بخشیدی و تو بهترین کسی هستی که اکنون بر ما وارد شده ای و نیکوترین هدیه ای هستی که خدا برای ما فرستاده است و اما اهل

۱- اسفار، ج ۱، صص ۱۰۰، ۳۹۸ و ج ۲، ص ۳۶.

۲- ترجمه شواهد، ص ۴۲۸.

جهنم هنگامی که مرگ را به چشم خود می‌بیند که به سراغ آنان آمده است فوق‌العاده از مشاهده آن ترسان و نالان می‌شوند و به او می‌گویند تو بدترین چیزی هستی که بر ما وارد شده‌ای و مابین ما و عیش و سرور و لذایذی که در دار دنیا داشتیم حایل گشتی. سپس می‌گویند با این حال امید است که ما را بمیرانی و از این زندگانی مقرون با رنج و آلام رهایی بخشی.^۱

سپس درهای جهنم بر روی اهل جهنم به شدت بسته می‌شوند و هیچ‌گاه باز نمی‌شوند و جهنم بر اهل جهنم محیط و منطبق می‌گردد و برخی بر روی برخی دیگر قرار می‌گیرند تا فشار بر آنان بیش‌تر وارد گردد و شعله‌های آتش از شدت طغیان و غلیان از قعر جهنم به سطح بالا و از سطح بالا به قعر آن زیرورو می‌شوند و افراد گنه‌کار با شیاطین اغواکننده آنان در وسط شعله‌های آتش جهنم همچون قطعات گوشت در دیگی که در زیر آن آتش انبوهی افروخته‌اند دیده می‌شوند همان‌طور که در آیه شریفه «یغلی فی البطن، کغلی الحمیم» (سوره دخان، آیات ۴۵ - ۴۶) به آن اشاره شده است. پس جهنم اهل خود را (همچون قطعات گوشت توصیف شده) زیر و رو می‌کند و بالا و پایین می‌برد و برای تجدید عذاب، پوست‌های سوخته و گداخته شده به آتش را مجدداً به پوست‌های تازه تبدیل می‌کند. همان‌طور که آیه شریفه «کَلَّمَا خَبَّتْ زِدْنَا هِمَّ سَعِیرًا» (سوره اسراء، آیه ۹۷) به آن دلالت می‌کند.

و اما «مأدبه» (به فتح میم و ضم دال که در لغت به معنای طعامی است که برای دعوت و ضیافت تهیه می‌شود و یا خوانچه‌ای که برای عروس ترتیب داده می‌شود) مجموعه‌ای است

از طعام‌های گوناگون لذیذ و گوارا برای اهل بهشت و در آن مجموعه طعام، دژمکه (به کسر دال و سکون راه یعنی آرد سفید خالص) که دویار در ظرفی مانند الک و یا غرییل بیخته و تصفیه شده است) نیز وجود دارد و اهل بهشت از آن طعام تناول می‌کنند و در همان زمان، اهل جهنم در یک مَنْدَبَه (به فتح میم و سکون نون یعنی مجلس سوگواری و عزاداری) به دور هم می‌نشینند، پس اهل بهشت همواره در مأدبه‌ها (به عیش و سرور و خوردن طعام‌های لذیذ و گوارا مشغولند) و اهل جهنم در مَنْدَبَه‌ها (به سوگواری و غم و اندوه دور یکدیگر جمع می‌شوند)

و طعام اهل بهشت در مأدبه، خلاصه و عصاره‌ای است از کبد ماهی.

ذکا - عبارت از شدت حدس و کمال بلوغ آن است و غایت قصوای آن قوه قدسه است که فرمودند «یکاذریتها یضیی...» زیرا ذکا عبارت از امضا در امور و سرعت وقوف بهحق است و اصل آن از «ذکت النار و ذکت الذبیح» است و بالجمله شدت و حدت در ادراک و حدس را ذکا گویند که نهایت آن قوت قدسیه است که بدون اکتساب اشیاء و حقایق عالم را دریابد و آن مخصوص به انبیا و اولیاءالله است.

ذکو - نیرویی که چیزها را از فراموشی حفظ کند و بعد از فراموشی مجدداً به قوه ذکا بازگرداند و بالجمله صورت زایل از حفظ انسان هرگاه بازگردد و در ذهن حاضر شود ذکر گویند و اگر ادراک مسبوق به زوال نباشد اصطلاحاً ذکر نگویند.

السادس الذکر، الصورة الزائلة اذا عادت و حضرت سمي وجدانها ذكراً، وان لم يكن الادراك مسبقاً بالزوال لم يسم ذكراً، ولهذا قال الشاعر:

الله يعلم انسى لست اذكره
وكيف اذكره اذ لست انساه

قال الفخر الرازي بعد اعادة الشبهة التي اصر عليها في انها غير ممكنة الانحلال: وهاهنا سر اخر، وهو انك لما عجزت عن ادراك ماهية التذكر والذكر، مع انه صفتك، و تجدد من نفسك جملة انه يمكنك الذكر، فاني يمكنك الوقوف على كنه المذكور، مع انه ابعد الاشياء مناسبة منك، فسبحان من جعل اظهر الاشياء اخفاها.

اقول: بعد ما علمت وجه انحلال تلك الشبهة، اعلم: ان الله اقرب الاشياء الينا من جهة اصل ذاتنا، و انما خلقنا و هدانا لتوصل الى اصل معرفته، و نصل الى دلو كرامته، و نشاهد حضرة الهية، و نطالع صفات جماله و جلاله، و لا جل ذلك بعث الانبياء و انزل الكتب من السماء لا لان نكون من ابعد الابعدين و اشقى الاشقياء المتحيرين.

و بالجمله صورت زايله بعد از عودت و حضور به نام ذکر خوانده می شود و اگر مسبوق به زوال نباشد ذکر نامند پس ادراک مسبوق به زوال را ذکر نامند و در این که آیا خزانه معقولات منفصل الوجود است از انسان یا نه میان حکما اختلاف است بعضی گویند منفصل الوجود است و بعضی گویند متصل الوجود برای روشن شدن نظر صدرا «خیال»^۱

ذوق - ذوق قوتی است مترتب در عصب مفروش بر جرم زبان که به واسطه آن مزه ها ادراک می گردد.

صدرا گوید: ذوق از مهم ترین قوای ظاهره

پنج گانه است و بعد از لمس برای حیوان بس مهم است و شبیه ترین قوی است به لامسه و از این جهت لمس ثانی است زیرا ذوق نیز عبارت از شعور بما یلائم الطبع است.

و بالجمله گوید قوه چشایی اعم قوای پنج گانه ظاهره است.^۲ بعد از قوه لامسه برای حیوان و شبیه ترین قوی به قوه لامسه (یعنی قوه ذایقه اشبه به لامسه است) و آن را لمس ثانی توان گفت زیرا قوه ذایقه نیز عبارت از شعور به امور ملایم بدن است برای جلب آن ها و نیز هرگاه نیاز به غذا زیاد باشد قوی ترین مدرکات ذایقه است و ذوق نیز مشروط به لمس است و لکن لازم است که جرم ذی طعم نافذ شود در آلت ذوق یعنی در جرم آلت چشایی نافذ شود تا چشایی انجام شود و آلت چشایی زبان است حال یا خود زبان بالذات آلت چشایی است و یا به واسطه لعاب و رطوبت لعابیه از جرم زبان متبعث می شود و قهراً آن رطوبت باید خودش هم مزه باشد تا این که بتواند مزه ها را به آلت چشایی برساند و هرگاه با طعمی دوآمیزد قهراً به درستی قوه چشایی مزه ها را یا مزه فلان خوردنی را مشخصاً نمی تواند معلوم کند و حق این است که آلت چشایی یعنی زبان خود باید بدون مزه باشد عطلقاً و یا کم مزه باشد یعنی ضعیف الطعم باشد تا این که بتواند طعم را ادراک کند.^۳

ذهن - ذهن عبارت از قوت نفس است بر اکتساب علوم می که حاصل نباشد برای نفس و

۱- اسطر، ج ۳، سفر ۱، صص ۵۰۹، ۵۱۱

۲- همان، ج ۱، سفر ۴، ص ۱۶۵.

۳- همان.

بدیهی است که وجود ذهنی غیر از وجود ذهن است چه آن که ذهن خود فی نفسه از امور خارجی است و آنچه یافت شود در آن به وجودی که مطابق با مافی الخارج بوده و حاکی از امور خارجی باشد وجود ذهنی نامند و آن وجودی است برای شیء که آثار وجود خارجی آن بر آن مترتب نیست.

توضیح آن که خدای متعال ارواح انسانی را آفریده است به نحوی که خالی از تحقق اشیاء و از علم بدانها بوده است یعنی نفوس انسانی در بدو خلقت عاری از علم و تحقق اشیاء و لکن آن ها را برای معرفت و علم آفریده است که فرموده اند «ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون» و بالجمله ارواح انسانی در اول خلقت و فطرت خود خالی و عاری می باشند از هر معلومی و متصور و قوت محضه اند لکن از شأن آن ها تحصیل معارف و علوم و معقولات است و نفس را تمکن برای تحصیل معارف هست و آن تمکن عبارت از هیأت استعدادی است برای نفس که به موجب آن معارف تحصیل گردد و آن را ذهن نامند (یعنی هیأت استعدادی را) «وجود ذهنی»^۱

ذهول - آنچه را نفس در عالم خود ادراک می کند و در مرتبت صقع خود در می یابد بر سبیل تخیل ذومراتب است در ظهور و خفا که بعضی در نهایت خفایند و بعضی در نهایت روشنی و ظهور و بالجمله مدرکات نفس بعضی در نهایت خفا و بطون اند که به نام ذهول و نسیان خوانده می شوند و بعضی در نهایت ظهور و جلا و روشنی اند که شهود و رؤیت گویند و بنابر این ذهول عبارت از محض صور موجوده در قوای مدرکه نیست بلکه مرتبت خفای ادراک است و

تعریف مشهور آن این است که ذهول انصراف توجه نفس است از صور موجوده در قوی^۲. درباره فرق بین ذهول و نسیان گفته اند در ذهول صورت مدرکه انسان از قوه مدرکه بیرون می رود و لکن از حافظه بیرون نمی رود و در نسیان هم از قوه مدرکه و هم از حافظه، آن صورت مدرک زایل می شود.

بیان ذلك انهم استدلوا على ذلك بالفرق بين حالتي الذهول والنسيان بأن عند الذهول تزول الصورة التي أدركها الإنسان من قوته المدرکه دون الحافظة؛ وعند النسيان تزول عنها جميعاً؛ فهما قوتان إحدیهما ذات الإنسان. والأخرى جواهر آخر مفارق فيه المعقولات دائمة بالفعل، وزوال الصورة عن حافظة النفس عند النسيان عبارة عن بطلان استعدادها للاتصال به من هذه الجهة.

ثم إن الذهول والنسيان كما يجريان في الصوادق يجريان في الكواذب، فلو كان المطابق لما ارتسم في الجوهر الذي هو خزانة المعقولات صادقا موجوداً في نفس الأمر لكانت تلك الكواذب أيضاً صادقة موجودة في نفس الأمر - واللازم باطل فكذا الملزوم. وذكر العلامة الحلی - طاب ثراه: «اني ذكرت هذا السؤال للاستاذ نصير الحق والدين فلم يأت بكلام مشيع».

و بأن صدق الخبر و صحة الحكم إن كان بمطابقة لما في نفس الأمر به معنی «عالم الأمر» من النسب الحكمیه، فما يكون في عالم الأمر من الأحكام يلزم أن لا تكون صادقة، إذ لا تغاير بينهما و بين ما في نفس الأمر - فلا مطابقة بينهما.

۱- اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۲۶۳ و ج ۳، سفر ۱، ص ۵۱۵.

۲- مبدأ و معاد، ملاصدرا، ص ۳۴۹ و تفسیر ملاصدرا، ج ۲، ص ۱۴۴.



رأی = رأی چیزی که مورد اعتقاد باشد و گفته می‌شود رأی من چنین است یعنی اعتقاد من چنین است «و رؤیا» یعنی آن‌چه در خواب دیده می‌شود و بالأخره نظر کردن به چشم سر و قلب و عقل، صاحب رأی یعنی صاحب عقل.

رأی از نظر فلسفه به معنی جولان دادن خاطر است در مقدماتی که امید می‌رود که منتج به نتیجه گردد و رأی برای فکر مانند آلت است برای صانع.^۱

الراسخون = ملاصدرا ائمه معصومین را در درجه اول راسخون در علم می‌داند و در درجه‌های بعد عارفان کامل و اولیاءالله را، وی گوید حتی راسخون در علم، قرآن را حمل بر مفاهیم ظاهری یا مفاهیم اولی کنند بدون آن‌که مفسدتی بروز کند. آن معانی ظاهری که کشف می‌کنند.^۲

ربط حادث به قدیم = یکی از مسائل مورد بحث فلاسفه و هم متکلمان بررسی ربط حادث به قدیم است. اصل اشکال این است که ذات حق مقدس از هرگونه تغییر و حرکت است و موجودات جهان جسمانی دائماً در حرکت و تبدل صورت‌اند و نیز متکثرند و چگونه ممکن است حوادث و متغیرات معلول ذات ثابت ازلی باشند درحالی که بین علت و معلول سنخیت

تامه لازم است و نیز از علت واحد بسیط من جمیع جهات چگونه متکثرات به وجود آمده‌اند در حالی که از واحد تنها یک معلول صادر می‌شود. که فلاسفه مشاء گفته‌اند نخست عقل اول صادر شد که هم واحد است و هم ثابت و بعد نفوس و افلاک و اجسام، چنان‌که در بحث از نظام آفرینش بیان شد.^۳

خلاصه کلام ملاصدرا این است که حوادث مندرج الوجود در عالم باید مستند به حرکات دوریه افلاک باشد و این حرکات دوریه معدّات‌اند و نه علل تامه که با حرکت خود معلول را به تدریج به مرحله صدور می‌رسانند و می‌گویند برای هر یک از طبایع حادثه سبب ازلی و قدیم است که واهب‌الصور است و این واهب‌الصور است که دائماً و مستمراً صورت‌های متجدده آن‌ها را افاضه می‌کند و لکن افاضه او به هر فردی مرهون به اوقات خود می‌باشد که تغییرات صورت‌ها و هویات متجدده متعاقب بر نعت اتصال به مرتبه‌ای برسد

۱- مفاتیح‌الغیب، ص ۱۴۱.

۲- ایقاظ‌النائمین، ص ۱۷.

۳- اسفار، ج ۳، سفر ۱، صص ۱۲۸ به بعد.

که مستعد قبول فیض شوند.^۱

ملاصدرا گوید واسطه در ربط حادث به قدیم طبیعت است و طبیعت دارای دو امتداد است یکی تدریجی زمانی قابل انقسام و همی انقسام به متقدم و متأخر زمانی و دیگر دفعی مکانی قابل انقسام به متقدم و متأخر مکانی و نسبت مقدار به امتداد مانند نسبت متعین است به مبهم و آن دو متحد در وجودند و متغایر در اعتبار و حال زمان با صورت طبیعی دارای امتداد زمانی، مانند حال مقدار تعلیمی است با صورت جرمیه ذات امتداد مکانی، خلاصه کلام این که همه حرکات در مقولات جوهری و عرضی ناشی از طبیعت است و طبیعت بالذات عین سیلان و حرکت است، حرکت از لوازم ذاتی طبیعت است و معلل به علل نیست و بدین طریق ملاصدرا گوید حد واسطه بین حوادث و جهان متحرک مادی و مبدأ فیض که ثابت و ازلی است طبیعت سیال است که صرف تحرک و تجدد و استمرار است و طبیعت عین استمرار و تجدد است و مرتبه‌ای از وجود و نحوی از آن می‌باشد. وی گوید طبیعت در عین تجدد استمرار دارد که استمرار تجدی باشد پس می‌تواند واسطه ربط حادث به قدیم باشد.^۲

حرکت در جوهر - منظور از جوهر در فلسفه ملاصدرا صرفاً موجودی است که در موضوعی از موضوعات نباشد یعنی امری عرضی نباشد مانند: سنگ، درخت، دیوار، خانه و چیزهایی که متکی به خودند. فلاسفه طبیعی در باب اعراض اختلافی نداشته و ندارند که عرض‌ها دگرگون می‌شوند و مثلاً رنگ میوه‌ها تغییر می‌کند و به طور کلی همه رنگ‌ها در معرض تغییرند و همین‌طور حالات نفسانی

انسان در هر موقع از سن وضع خاصی دارند، عوارض بدنی مانند صحت و مرض، لذت و رنج، بحث آن‌ها و اختلاف آنان در حرکت در اساس جوهر است و نه در عوارض آن‌ها و این را هم که موجودات نباتی و حیوانی دائماً مراحل قوت و فعلیت‌ها را طی می‌کنند قبول دارند و مثلاً دانه‌ای سبز می‌شود و مراحل را می‌گذراند تا بارور شود که نام این حرکت را قوت و فعلیت گذارده‌اند همه آن‌ها قبول دارند لکن این حرکت را حرکت در جوهر نمی‌دانند و حرکت در روئناي موجودات می‌دانند و البته کون و فساد هم نمی‌دانند. صورتها معدوم نمی‌شوند و صورت‌های دیگر به وجود آیند و اگر هم صورت‌ها تباه شوند و صورت‌های دیگر به وجود آیند یک امری ثابت هست که این صورت‌ها متوارد بر آن می‌شوند که آن را هیولا گویند. ملاصدرا می‌گوید جسم مرکب از ماده و صورت است و این امری است که همه فلاسفه مشاء پذیرفته‌اند، تغییر و تبدیل در صورت ماده را هم مشائیان پذیرفته‌اند یعنی در یک جزء از جوهر جسمانی. ملاصدرا می‌گوید هیولای اجسام هم همراه صورت متبدل است. و معنی حرکت در معنی جوهر این است. اگر این فرض ملاصدرا باشد که در موارد مختلف تصریح کرده است که اجسام با صورت و هیولای خود متبدلند و هر آنی در شأنی می‌باشند.^۳ مشکل این است که دیگر توارد و به قول او تعاقب صورت نیست و بلکه تبدل ذاتی صورت و

۱- اسفار، ج ۲، سفر ۱، ص ۳۹۶.

۲- همان، ج ۳، سفر ۱، صص ۱۳۱-۱۳۶ به بعد.

۳- همان، ج ۲، سفر ۱، ص ۳۹۶.

فاخرجنا من الشر الذي هو العدم الى الخير الذي هو الوجود، و انعم علينا نعمة الوجود فقال: اولا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل و لم يك شيئا، فما تولانا منه ابتداء الا الرحمة، و لهذا قال: ان رحمتي سبقت غضبي، فلما نفذ حكم الرحمة بالايجاد، فالانتقام حكم عارض، والعوارض لاثبات لها، فان الوجود يصحبا، فمآلنا الى الرحمة و حكمها، و هي من المقامات المستصحة في الدنيا والاخرة.

رُئِلَ الله = ملك، الهام، نبی، قرآن، رسولان خدایند به سوی بندگان هوا، نفس، و سوسه رسولان شیطان اند بر بندگان طاغوت.^۳

رطوبت = یکی از کیفیات محسوسه ملموسه رطوبت است و رطب عبارت از چیزی است که طباع او را مانعی از قبول اشکال غریبه و ترک آن ها نباشد و یا پس عبارت از چیزی است که در طبایع آن عایقی است که مانع قبول و ترک اشکال است.

و بعضی گویند رطوبت جسم عبارت از بودن آن است به نحوی که ملتصق شود به بمایلامیه.^۴

رعد و برق = این اصطلاح مأخوذ از قرآن مجید است «وَكُصِيبٌ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَ رعد و برق» ملاصدرا در تفسیر سوره بقره رعد و برق و صواعق را کنایه از تکالیف شاقه دانسته است پاره ای را از باب اعمال و پاره ای را از باب اعتقادات، ملاصدرا گوید منظور از برق در

هیولا است و از این رو است که به دنبال امری می گردد که هم حرکت مستند به آن باشد و هم حافظ تشخیص اشیاء باشد یعنی آن چیزی که به وسیله آن این همانی اشخاص و انواع محفوظ است و سبب می شود که انسان دیروز انسان امروز هم باشد و لاجرم قایل به وجود امری دیگر مافوق ماده و صورت جسمیه شده است و آن را طبیعت نامیده است که بالذات تجدد است و در تجددش استمرار و ثبات دارد.

رتق = رتق در مقابل فتق است رتق و فتق به معنی حل و عقد است. و به وجهی به معنی لف و نشر است.

صدرا گوید رتق اشارت به وحدت حقیقیه و وجود واحد بسیط است.

و فتق مرتبت تفصیل وجود واحد بسیط است و مرتبت اسما و صفات و افعال است.^۱

رحمت و اسعه = ملاصدرا می گوید صادر از خداوند در همه امور، بازگشت به خیر و رحمت و هدایت می کند و غضب، انتقام و ضلالت امور عارضه اند که دوام ندارند و صادر از حق نمی باشند و مآل همه خلق و آفریده خداوند به رحمت و اسعه حق است، ملاصدرا در این باب یعنی این که صادر از ذات حق به جز خیر و رحمت نیست از سخنان ابن عربی شواهدی آورده اند.^۲

لما سبق من ان الصادر من الحق تعالى في كل شيء هو خير و رحمة و هداية، والغضب والانتقام والضللال امور عارضة لا يدوم، فمآل الكل الى الرحمة الواسعة.

قال صاحب الفتوحات المكية في الباب الرابع والتمتين منه في تقوى الله: اعلموا اخواننا زاد الله بصائرکم، انه لما امتن الله علينا بالاسم الرحمن،

۱- اسفار، ج ۴، ص ۷۵.

۲- مفاتیح الغیب، ص ۲۰۶.

۳- همان، ص ۱۶۹.

۴- همان.

روایح - روح

الاعتقادات كفعل الصلوة والصيام والحج و ترك
الرياسات والمجاهدة مع الآباء والامهات و ترك
الأديان القديمة والاعتقاد بحقیة هذا الدين،
والانقياد له.

فكما إن الإنسان يبالغ في الإحتراز عن المطر
الصيب الذي هو أشد الأشياء نفعاً بسبب هذه
الأمر المقارنة فكذا المنافق الجاهل يحترز عن
الایمان أو القرآن بسبب هذه الأمور زعمانه إن
الغرض منها ایلامه و تخويفه و تشديد الأمر عليه
بحيث يكاد يوجب هلاكه، و لم يعلم إن فيها
شفاء لما في الصدور و تنويراً للقلوب و احیاء
للنفوس المريضة بداء الجهالة و رحمة للذين
آمنوا و هدى للعالمين.

والمراد من قوله: (يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي
آذَانِهِمْ حَذَرَ الْمَوْتِ) إن الجاهل المنافق.

روایح - روح

محسوسه اند صدرا گوید: روایح به واسطه
موضوعات آنها مشخص می شوند مانند رایحه
مسک و رایحه عطر و غیره.

روح - یکی از مسائل مهم فلسفی که افکار
و انظار فلاسفه را به خود متوجه کرده است
مسأله روح است که هم از لحاظ ماهوی و هم
وجودی مورد بحث و تحقیق فلاسفه قرار گرفته
است.

در مسأله اول که بحث در مورد روح از
لحاظ ماهوی باشد اقوال و آرای پراکنده و
مختلفی اظهار شده و تقریباً هیچ کدام مسأله را
به طور تحقیق و قطع حل نکرده اند. شرایح نیز
در مورد چگونگی ماهیت روح ساکت شده اند
چنان که در قرآن مجید است:

يكاد البرق يخطف ابصارهم لمعات قرآن يا
ایمان است که انوار باهره آن ابصار را به خود
جلب کند که از درخشیدن نور حق و صدای
رسای حق منافقان و جاهلان انگشتان خود را
در گوش خود گذارند تا حقیقت را نشنوند.^۱

ملاصدرا گوید مراد از باران در این آیات
ایمان و یا قرآن است زیرا باران منشأ حیات و
قرآن منشأ حیات معنوی و ارزاق اخروی است و
منظور از ظلمات شبهات و متشابهات است که
بر جاهلان مخفی است.

ملاصدرا در تفسیر آیات یاد شده گوید
عمدتاً مذمت از نادانان است آنهایی که
انگشتان خود را برای نشنیدن حق در گوش های
خود فرو برند نادان ها می باشند گوید حضرت
امیر علیه السلام فرمودند «قطع ظهري رجلان
من الدنيا، رجل عليم اللسان فاسق و رجل جاهل
القلب ناسك» خلاصه کلام ملاصدرا این است
که باران، ایمان و قرآن است و رعد و برق و
صاعقه، تکالیف دشوارند.

و عن أمير المؤمنين عليه السلام: «قطع ظهري
رجلان من الدنيا: رجل عليم اللسان فاسق و رجل
جاهل القلب ناسك هذا يصد بلسانه عن فسقه و
هذا ينسكه عن جهله فاتقوا الفاسق من العلماء
والجاهل من المتعبدین اولئك فتنة كل مفتون.

فوجه المماثلة هي هنا إن المراد من المطر
هو الايمان، أو القرآن لكونه منشأ الحياة المعنوية
والأرزاق الأخروية. والظلمات هي الشبهات و
المتشابهات التي يخفى وجهها على الجهال
والأرذال و يضلون في ادراكها، كما قال (يُضِلُّ بِهِ
كثير اويهدى به كثيراً و ما يُفْضِلُ بِهِ إِلَّا القاسقين)

والرعد والبرق والصواعق، هي التكاليف
الشاقه بعضها من باب الأعمال وبعضها من باب

«قل الروح من امر ربي»

آنچه برای اهل نظر مسلم شده است آنکه غیر از اعضا و جوارح و ابدان مادی امر دیگر هست که منشأ احساسات و ادراکات و تعلقات و حرکات و سکانات و فعل و انفعالات آزادی و غیره است:

و این امر مسلم است که منشأ ادراک و تعلقات و احساسات و آثار و خواص دیگر در تمام موجودات یکسان نیست.

و این امر مسلم است که هر یک از موجودات را آثار خاصی است که موجب امتیاز آن‌ها از یکدیگر است.

از این جهت برای روح و نفس اقسام و انواعی قایل شده‌اند (نفس جمادی، نباتی و حیوانی)

فلاسفه عموماً قایل به سه امرند قلب - روح بخاری، نفس یا روح مجرد و گویند قلب عبارت از جسم لطیف صنوبریه الشکل است و مرکب روح بخاری است که روح حیوانی است و منشأ حیات و حس و حرکت است و در تمام حیوانات هست و ساری در تمام اعضای بدن است و روح بخاری مرکب نفس است که منشأ ادراکات کلیه و تعلقات بوده و ذاتاً مجرد است. و به این ترتیب روح حیوانی برزخ میان قلب و نفس ناطقه و واسطه در تعلق نفس ناطقه است یا بدان و در مقام تعریف آن‌ها گفته‌اند که روح حیوانی عبارت از بخار لطیف شفاف است که منبع آن تجویف چپ قلب است و واسطه تدبیر نفس است و روح انسانی امر لطیفی است که مستند عالمیت و مدرکیت انسان است و راکب و متعلق به روح حیوانی است.^۱

روح اعظم - مراد از روح اعظم امر اعلای

حق و عقل اول است و از آن تعبیر به ملک مقرب هم شده است که مشتمل بر ملایکه زیادی است که آن‌ها جنودالله‌اند و بالجمله عالم عقول و نفوس مجرده را عالم روحانیات گویند.^۲

روح الهی - این اصطلاح را ملاصدرا در

تفسیر سوره واقعه به کار برده است و می‌گوید در دل انسان قوتی است که نور الهی نامند که فرمود «افمن شرّ الله صدره للاسلام فهو علی نور من ربه» (زمر، ۲۲) که گاه آن را روح الهی نامند که فرمودند «فاذا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُوْحِي» (الحجر، ۲۹) و آن غیر روح حیوانی است زیرا روح حیوانی از عالم خلق است و روح الهی از عالم امر است که فرمودند «قل الروح من امر ربي»^۳

ملاصدرا در تفسیر بزرگ خود گوید:^۴ روح

بخاری سایه روح الهی است و محل استوای آن.

روح حیوانی - درباره چگونگی رسیدن

فیض از عقلیات و مجردات به اجسام طبیعی مادی همواره مسأله مشکل بوده است زیرا بین ماده و جسمانیات و ارواح عقلیه مجرده سنخیت وجود ندارد ازین رو فلاسفه قایل به حد فاصل و برزخ شده‌اند که از جهتی با اجسام و ماده سنخیت داشته باشند و از جهتی با مجردات فلاسفه دو برزخ و واسطه بین مجردات و ماده برای افاضه فیض از مجردات به مادیات قایل شده‌اند. برزخ اول جسم لطیف نورانی است که

۱- اسفار، ج ۳، ص ۱۲۷ و ج ۴، ص ۱۵۷ و مبدأ و معاد، ص ۱۸۵.

۲- رسائل، ملاصدرا، ص ۴۷ و مبدأ و معاد، ص ۹۲.

۳- تفسیر سوره واقعه، ص ۱۵۷.

۴- تفسیر، ج ۶، ص ۵۷.

روح نافذ در اعضای بدن به واسطه اعصاب دماغی می‌باشد این روح از لطافت اخلاط و بخاریت آن به وجود می‌آید که روح بخاری نامند. برای این امر متوسط امر متوسطی دیگر فرض کرده‌اند که خون صافی لطیف باشد. ملاصدرا گوید برزخ مثالی حدفاصل بین نفس ناطقه و روح حیوانی است و خون صافی لطیف برزخ بین آن دو است و بالجمله وی گوید: بخار متساعد از شریان قلب روح بخاری است که حدفاصل بین ماده و نفس است و واسطه‌ای در تأثیر نفس است.^۱

ملاصدرا گوید: هر حقیقتی که جامع تمام مراتب وجود باشد مانند انسان که شامل اجزای اعلای وجود است و هم ادنی مانند ماده بدن، ناگزیر در مقام ارتباط بین آن دو، باید امری باشد متوسط بینابین و نیز بین هر دو طرف ادنی و اعلای دیگر در مرتبه دیگر (چون باز هم بین ادنی و آن حد وسط تناسب لازم است) واسطه‌ای و برزخ دیگر لازم است. ازین روست که در انسان قوت‌ها گوناگون است. و هر یک رابط بین اعلا و ادنی است این قوت‌ها یا محرکه‌اند یا دراکه. قوای ادراکیه برخی عقلی‌اند و برخی وهمی و برخی خیالی و برخی حسی و تفاوت بین آن‌ها به شدت و ضعف است و اشد آن‌ها قوت ادراکی عقلی است و به ترتیب وهمی، خیالی و حسی، حیات پنج‌اند (قوای پنج‌گانه ظاهری) که بین آن‌ها نیز تفاوت است، به کمال و نقص و شدت و ضعف، شدیدترین آن‌ها از لحاظ پیوستگی به ماده قوه لمس است و به ترتیب، ذوق، شمع و بصر، و در بین این هشت قوت نیز تفاوت وجود دارد (وهمی، عقلی، خیالی و پنج حس ظاهر) و بدین

متوال است قوای محرکه مانند غضب و شهوت و قوای ویژه نبات و حیوان که پاره‌ای تعلق آن‌ها به ماده زیاده‌تر و پاره‌ای کم‌تر و هر قوه‌ای که تعلق آن به ماده زیاده‌تر باشد تجزیه پذیرتر است و هر کدام کم‌تر تعلق به ماده داشته باشند، کم‌تر تجزیه پذیرند و نفس چون مجرد است قابل تجزیه و انقسام نیست و لکن چون تصرف تدبیری به بدن دارد از جهت اتصالش به بدن بالعرض قابل تجزیه است و نه بالذات و بدین طریق جزء مفکرة نفس غیر از جزء شهوانی است و غیر از جزء غضبی است البته این تجزیه در اثر اتصالش به بدن می‌باشد پس بالعرض است هرچند همه آن‌ها قوای نفس‌اند و درواقع با تعددی که دارند همه مظاهر نفس‌اند، سامعه، ذایقه، باصره، غضبیه، شهویه و غیره همه کار نفس را انجام می‌دهند و به فرمان او می‌باشند و مظاهر او و دلیل بر این که همه قوی مظاهر نفس‌اند این است که اگر عضوی بریده شد، آن عضو بدون حس می‌شود و بنابراین احساس در اعضای بدن کار نفس است. همه این قوی در بدن متفرق و در نفس به وجود جمعی و وحدانی موجودند.

و سبب افتراق آن‌ها در بدن این است که نفس در هر یک از کارهای خود نیاز به عضو خاصی دارد و مثلاً عضوی که ویژه شنیدن نفس است باید غیر از عضوی باشد که کار دیدن و یا چشیدن را انجام می‌دهد پس برای هر یک از قوای نفس موضع و محل جدایی است در این امر ایرادی و اشکالی نیست. مسأله دشوار این است که قوایی که متبدلة الوجودند و دائماً در

تجدد و سیلانند و نیست می‌شوند و موجود می‌شوند و جوهریت آن‌ها در هر آنی تبدیل می‌شود چگونه نفس تشخیص و هویت این همانی خود را حفظ می‌کند به عنوان یک امر وحدانی و بالأخره، خود کالبد چگونه تشخیص و تعیین خود را حفظ می‌کند که فرضاً انسان سال قبل همان انسان امروز باشد درباره مشخصات بدنی و نفسانی ملاصدرا گوید هر یک از این قوت‌ها با وجود تبدلات و تجددات بسیار، هویت متجدد خود را به یک هویت ثابت که اصل نامیده است حفظ می‌کند و آن اصل یا هویت ثابت قوه‌ای است فوق همه این قوت‌ها که منتهی می‌شود به امری که ثابت‌الذات است و آن قوه فصل‌اخیر است و صورت محصل او است، ظاهراً منظورش صورت نوعیه و یا رب‌النوع است وی گوید: ماده متبدل است و در عین این‌که صورت‌های جسمیه آن در تبدلند، صورت نوعیه هر یک از آن قوت‌ها ثابت است و باقی است و از عالم عقول فیض دریافت کرده به قوت‌های متبدله رساند. ملاصدرا گوید ابن‌سینا در این امر سخت به‌مانده است زیرا اهل مکاشفه نبوده است و این امر را تنها اهل کشف و شهود و مکاشفه نتوانند دریابند و نه از راه استدلال و این مکاشفات تنها از راه ریاضت‌ها و مجاهدت‌ها در خلوات به‌دست آید، ابن‌سینا همه مسائل را با عقل لنگ خود خواسته است حل کند لاجرم درمانده است و بدیهی است با روشی که ابن‌سینا و شاگردان و پیروانش داشته‌اند ره به جایی نبرده‌اند و نمی‌بایست می‌بردند.^۱

پس معلوم شد که نفس ناطقه که روح انسانی است از نظر فلاسفه معجزا و غیر از روح حیوانی است و غیر از قلب است زیرا قلب و

روح حیوانی نوعی از اجسام و اجرامند و با فساد بدن از بین می‌روند و آنچه باقی می‌ماند روح انسانی و نفس ناطقه است و آن‌ها هر یک «بدن و روح» منفک از دیگریند.

زیرا روح بخاری بنابر تعریفی که شده است جسم حار لطیفی است که از لطایف اخلاط اربعه حادث می‌شود و بدن قشر و غلاف آن است و روح بخاری روح نفسانی و حیوانی و طبیعی است و حامل قوای حیوان و نبات است و منبع آن قلب صنوبریه الشكل است.

روح بخاری را روح غریزی و روح طبی هم گفته‌اند.

لکن صدرا در عین حال که میان آن‌ها امتیاز و فرق گذارده است آن نوع تفکیک و جدایی خاصی را که فلاسفه دیگر قایل شده‌اند قبول ندارد.

او گوید روح علوی سماوی از عالم امر است و روح حیوانی بشری از عالم خلق است و محل روح علوی است و روح حیوانی جسمانی است و حامل قوای حس و حرکت است و این روح در سایر حیوانات هم منبع فیضان قوای خاصی است و روح علوی در روح حیوانی ساکن شده و آن را متطور به نفس می‌کند.

رؤیا = رؤیا که در فارسی از آن تعبیر به خواب دیدن می‌کند عبارت از صور و وقایع اموری است که در خواب برای انسان پدیدار و مجسم می‌شوند و بعضاً دیده شده است که وقایعی در عالم خواب برای اشخاصی نمودار می‌شود که در عالم بیداری و یقظه آن وقایع

۱- اسفار، ج ۴، صص ۱۵۸ به بعد و مبدأ و معاد، ص ۱۸۵.

مکشوف نمی‌شود و بالأخره وقایع و حوادث گذشته و آینده نصب‌العین اشخاص می‌شود: برای پیدا کردن علل و اسباب و ارتباط علی و معلولی این وضع هر یک از فلاسفه سخنی گفته‌اند.

صدرا گوید موقعی که حواس ظاهره انسان از کار افتاد روح انسان که در بیداری متوجه و متعلق به حواس و امور وارده در حواس است فراغتی حاصل کرده و از تصرف و تدبیر در امور مادی راحت می‌شود و متصل به جواهر روحانیه علویه می‌گردد و چون در جواهر روحانیه صور تمام وقایع و حوادث زمانی منقوش است که انعکاسات صور موجوده در لوح محفوظ و محو و اثبات است و ممکن است مستقیماً متصل به لوح محفوظ شود و ممکن است متصل به قوای منطبه در برازخ علویه شود که در آن‌ها صور شخصیات مادیه منتقش است، حوادث و وقایع را دریابد و این است سر رؤیا.

و امور فایضه از جواهر روحانیه هر گاه بدون دخالت متخیله و جرح و تعدیل و تألیف و ترکیب در آن‌ها در قوت حافظه باقی بمانند و در حال یقظه و بیداری انسان متذکر آن‌ها باشد رؤیا صادق است و اگر قوت متخیله غالب باشد و صفای روح کم‌تر باشد به‌طوری که مقهور قوت متخیله واقع شده و تصرفاتی در آن صور بنماید ممکن است رؤیا کاذب باشد یعنی آن‌چه از روحانیات بر نفس فایض شده است با تصرفات و تغییراتی که قوت متخیله داده است در حافظه ضبط شده است.^۱

رؤیت - عبارت از معرفت است بعد از فکر و تدبیر زیاد و بالجمله معرفتی که متشأ آن فکر و تأمل زیاد است رؤیت گویند.^۲

۱- مبدأ و معاد، ص ۳۴۴.

۲- اسفار، ج ۳، ص ۵۱۸.

ز

زجاجه - ملاصدرا می‌گوید زجاجه قلب عارف است. این کلمه مأخوذ از قرآن آیه نور است.

زمان - یکی از مسائل مهم فلسفی که مورد توجه و اختلاف فلاسفه است مسأله زمان است از این قرار که:

بعضی از فلاسفه گفته‌اند زمان امری است موهوم یعنی موجود به وجود و همی.

و بعضی منکر وجود زمان شده‌اند. بعضی گفته‌اند زمان عبارت از فلک الافلاک است - بعضی گویند زمان عبارت از مطلق حرکت است - بعضی گویند حرکت فلک الافلاک است - مشاهیر فلاسفه گویند زمان مقدار حرکت است و موجودی است غیر قارالوجود و مقوم به حرکت و حرکت حامل آن است و بالأخره عده‌ای دیگر گویند زمان عبارت از آنات متتالیه است.

بعضی گویند زمان مقدار وجود است - بعضی گویند زمان عبارت از ذات واجب الوجود است.

بعضی گویند نسبت متغیر به متغیر زمان است.

صدرا گوید زمان میزان حرکت و مقیاس متحرکات است «من حیث هی متحرکات» و

چنان‌که بعضی گویند زمان مقدار وجود نیست به‌طور مطلق بلکه مقدار وجود ضعیف تدریجی و معیار امتداد آن است برحسب «ما ینخرج من القوة الی الفعل» به‌طور تدریج و بالأخره مقدار تغییرات و تجددات است و «آن» طرف آن است.^۱

ملاصدرا در اثبات زمان روش طبیعی را برگزیده است که علمای طبیعی از روش مشاهده در اثبات مسائل استفاده می‌کنند ملاصدرا همان برهان معمول را در اثبات زمان آورده است که دو متحرک از مبدأ معین به‌سوی مقصد معین حرکت می‌کنند یکی زودتر به مقصد معلوم و مشخص می‌رسد و یکی دیرتر وی گوید از شهود این امر علم پیدا می‌کنیم که در عالم وجود یک نوع وجود مقداری خاص هست که غیر از اجسام و نهایات آن‌ها است زیرا اجسام و نهایات آن‌ها وجود قازّه و مسقرّه‌اند پس درمی‌یابیم که آن امتداد، زمان است و زمان مقدار غیر قازالوجود است و باید مبدأ آن و موجد آن غیر قازالوجود باشد و آن حرکت است پس زمان مقدار حرکت است.

توضیح امر از این قرار است در این‌که ما

۱- رسائل، ملاصدرا، ص ۳۰۴.

انسان‌ها در عملیات و کارها و حرکات و سکنتات خود تربیتی را رعایت می‌کنیم حال به‌طور ارادی و یا به‌طور غیرارادی. نخست کاری را انجام می‌دهیم و بعد از آن می‌پردازیم به کار دیگر از آفتاب تا آفتاب سه وعده غذا می‌خوریم، مقداری تفریح می‌کنیم و مقداری کارهای دیگر انجام می‌دهیم، می‌خواهیم بیدار می‌شویم، برای کارهای خود برنامه می‌نویسیم بعضی را مقدم می‌داریم و پاره‌ای را مؤخر و با شهود سطحی خود ملاحظه می‌کنیم که آفتاب طلوع می‌کند به تدریج مسافتی از فضا یا آسمان را طی می‌کند به نیمه آسمان می‌رسد، به طرف مغرب نزدیک و نزدیک‌تر می‌شود تا غروب می‌کند، این عملیات و این حرکات در یک امتدادی انجام می‌شود، امتدادی که ما احساس می‌کنیم، امتدادی که واقعی است نه خیالی و تصویری این امتداد را ما زمان می‌نامیم و تجزیه به اجزا می‌کنیم و نام آن‌ها را ساعات، نیم ساعت، ربع ساعت و بالأخره دقیقه و ثانیه و... می‌گذاریم بحث این است که این امتداد چیست، وجود واقعی و خارجی دارد یا ندارد.^۱

عقاید گوناگون دربارهٔ زمان:

۱- زمان امری موهوم است و وجود واقعی ندارد.

۲- زمان مرکب از آنات متالی است و آن حد فاصل بین گذشته و آینده است.

۳- زمان جوهری است جسمانی و نفس فلک اقصی است.

۴- زمان مقدار حرکت مطلق است.

۵- زمان حرکت فلک اقصی است.

۶- ابوالبرکات گوید زمان مقدار وجود

است.

ملاصدرا زمان را امری وجودی و حتی نوعی از وجود می‌داند و مقدار حرکت. (البته زمان معمول عام مقدار و حرکت فلک الافلاک و در فرض هیأت جدید مقدار حرکت زمین است به دور خود یا به دور خورشید) وی غایت زمان و حرکات را وجود می‌داند.

وی گوید زمان از لوازم حرکت است و حرکت از لوازم طبیعت سیال و طبیعت قائم به ماده و جسم است وجود و فیض حق از طریق طبیعت به اجسام می‌رسد پس حرکت هم معلول فیض حق است. و زمان هم از لوازم آن می‌باشد. ملاصدرا گوید: «آن» به دو معنی است یکی آنی که متفرع بر زمان است و دیگر آنی که زمان فرع اوست «آن» به معنی اول حدّ زمان متصل است (امتدادی که نام آن حرکت قطعی است) این نوع معنی زمان را پاره‌ای از فلاسفه موجود و پاره‌ای امری عدمی دانسته‌اند.^۲

خود ملاصدرا گوید این نوع «آن» که به معنی ابتدای زمان است امری است موهوم و عدمی و گوید لازم نیست برای هر حادثی ابتدایی باشد که حاصل در آن باشد و از جمله حرکت و سکون دارای ابتدای به این معنی نمی‌باشند که واقع در آن باشند اما آن «آن» که زمان متصل به سبب سیلان آن به وجود می‌آید. موجود است (مقدار حرکت توسطیه)

و بالجمله هر حادثی بعد از امری دیگر است (معنی حدوث همین است) که آن امر دارای قبلیت غیرمجامع با بعدیت است (قهرأ قبلیت با بعدیت جمع نمی‌شود در زمانیات)

۱- امفاز، ج ۳، سفر ۱، صص ۱۱۵ به بعد.

۲- همان، صص ۱۴۲-۱۴۳.

یعنی معنی حادث این است که نبوده است و بود شده است پس هر حادثی مسبوت به قبلی است که در آن قبل نبوده است پس در متن حادث زمانی قبل هست و هر قبلیتی بدین وضع است که بین قبل به این قبلیت و بین آن چه بعد است، قبلیات و بعدیات بی نهایت تصور می شود و ملاک تجدد قبلیات و بعدیات و تصرّفات و تقدّمات و تأخرات باید یک هویت متجدد و متصرّم بالذات باشد بر وصف اتصال به محاذات حرکات در مسافتات که بی نهایت قابل انقسام است به قبلیات و بعدیات یعنی امر متجدّد متصرّم قابل انقسام است پس زمان مقدار تجددات و کم متصل غیرقارّه است و به عبارت روشن زمان مقدار حرکت است و مقیاس آن حرکت است. و وجود آن دو جهت دارد یکی جهت ثبات و دیگر جهت تجدد و عدم استقرار که گویا بین قوت و فعلیت محض است از جهت وجود و دوامش نیاز به فاعلی دارد که حافظ دوام او باشد و از جهت انصرامش نیاز به قابلی دارد که قبول امکان و قوت و وجود آن دو کند و آن جسم و جسمانی است و او را وحدت اتصالی است و کثرت تجددی است فاعل او برّی از ماده و قابل او اقدم طبایع و اجسام است.^۱

ابن سینا گوید: کسانی گفته اند که زمان عبارت از نسبت خاص در مورد و جهت خاص است. یعنی زمان عبارت از امری است که در هنگام نسبت چیزی به آن دانسته می شود و مثلاً گفته می شود: فلان کس در موقع طلوع آفتاب آمد یا مسافرت کرد. پس از این نسبت «وقتی» تصوّر می شود والا «وقت بالذات امری نیست» پس زمان عبارت از یک امر عرضی است که

هنگام حدوث امری دیگر (مثل مسافرت کردن فلان کس در طلوع آفتاب) حادث می شود. سخن این گوینده بسیار دقیق است؛ وی می گوید از نسبت موجودات و پدیده ها به حرکت خورشید و وجود آن در هر یک از درجات مدار خود، وقت ها به وجود می آید و اگر چنین پدیده هایی پدید نیاید و نسبت آن ها به درجات مدار خورشید و حرکت در آن درجات داده نشود زمانی در کار نیست. پس زمان بالذات وجود ندارد.

مطلب دیگر این است که اگر حرکت به قول فلاسفه و از جمله ملاصدرا خروج از قوت به فعل باشد به طور مطلق و زمان مقدار حرکت باشد به طور مطلق لازمه آن این است که هر خروج از قوت به فعلی سازنده زمان باشد که هست و مثلاً یک دانه زردآلو که کشت می شود و مراحل سیر از قوت ها را به فعلیت ها طی می کند باتوجه به این که هر فعلیتی قوت برای فعلیت بعدی است و بدین طریق میلیون ها قوت را فعلیت می کند تا به حدّ باروری برسد زمانی را به وجود می آورد مطابق با حرکتی که در مراحل قوت ها به فعلیت ها داشته است نهایت این زمان ها در داخل جهان طبیعت است و مقیاس آن ها نیز حرکت کل و زمان کل است که ناشی از طلوع و غروب آفتاب است. نکته دیگر زمان نفسانی است ناشی از حرکت عروق و شریان های انسان است که مربوط به احساس است و برحسب کندی و شتاب حرکت و جریان خون در رگ ها است که با مقیاس زمان کلی متفاوت است که گاه باشد که یک شبانه روز

فرض می‌کنیم که در خط یا دو خط موازی از یک مبدأ حرکت کنند و به‌سوی یک مقصد معین بروند یکی با حرکت سریع و دیگری با حرکتی کند.

مبدأ حرکت را نقطه الف و نقطه مقصد را، نقطه ب فرض می‌کنیم دو متحرک با هم از نقطه الف حرکت می‌کنند به‌سوی نقطه «ب» بدیهی است که متحرک به حرکت سریع به نقطه «ب» می‌رسد در حال که متحرک به حرکت کند نمی‌رسد و احیاناً در نقطه وسط یا کم‌تر و یا زیادتر در حال حرکت است و قهراً متحرک به حرکت سریع که به نقطه «ب» رسیده است باید منتظر بماند تا آن دگر به او برسد، این انتظار و مدت آن به‌هر حال یک چیزی است و آن زمان است و عملاً مشاهده می‌شود و قابل تردید و شک نیست، فاصله بین نقطه الف و نقطه ب را مسافت گویند که حرکت در آن واقع شده و این حرکت را حرکت در «این» می‌گویند نتیجه‌ای که حاصل می‌شود این است که متحرک به حرکت سریع در زمان کم‌تر فاصله فوق را طی می‌کند پس هر چه حرکت سریع‌تر باشد زمان کم‌تر می‌شود این مسأله برای ملاصدرا کاملاً روشن بوده است و از این رو است که می‌گوید: زمان و حرکت و مسافت مطابق‌اند. فلاسفه این مسأله را که سرعت زیاد زمان را کوتاه می‌کند البته به‌صورت نسبی دریافته بودند و لکن مسأله را تنها در حد اثبات زمان دنبال کرده‌اند و نه زیادتر و این امر در حرکت کمی هم متصور است که مثلاً دو نهال درخت هم زمان غرس شود یکی در مدتی کم‌تر رشد می‌کند و دیگری همان مقدار رشد را در مدتی زیادتر.

برای فردی بسیار کم‌تر از آن نمود دارد و برای فردی بسیار بیش از آن، این زمان احساسی یا امتداد احساسی، وضعی دیگر دارد که در مباحث فلسفی کم‌تر به آن اشاره شده است.

باید توجه داشت که این‌گونه مسائل فیزیکی امروزه دیگر جریان و مسیر دیگری پیدا کرده است کاملاً متفاوت با سیری که در فلسفه داشته است.

و بالجمله مناسب‌ترین و بهترین فرض‌ها فرضی است که می‌گوید حرکت از مقولات ده‌گانه مدون نیست و مقوله‌ای است جدا و قهراً زمان هم از مقوله و یا از عوارض مقوله حرکت خواهد بود.

تصویر کلی از حرکت و زمان.

آن‌چه در این تصویر یا ترسیم کلی از حرکت و زمان خواهم گفت توضیحی است در باب زمان، حرکت در جوهر و بیان این معنی که معیاری که برای اثبات وجود زمان گفته‌اند در باب دو متحرک از مبدئی معین به نهایی معین بیانگر حرکت در یک مقوله است و آن حرکت در «این» است و نه مطلق حرکت در مطلق مقولات موضوع حرکت و بیان این امر که حرکت در مسافت مستلزم عبور از اجزای آن می‌باشد و اگر جسم به اجزای بی‌پایان تقسیم شود طی مسافتی محسوس نامقدور است، و بیان این معنی که زمان تابع خروج از قوت به فعل است و یا خروج از قوت به فعل تابع زمان است از جمله مباحثی است که مورد بررسی است.

فرض یا برهان اثبات زمان که همه فلاسفه بدان استناد کرده‌اند این است که دو متحرک

لَبّ سخن در باب زمان و حرکت

خلاصه تحقیق ارزنده ملاصدرا در مقابل انبوه اظهارنظرها این است:

۱- حرکت خروج از قوت به فعل است در همه حرکت‌ها و مثلاً حرکت در کیف که تغییر شکل است در امور مادی و کمیات یعنی کیفیات متصل به کمیات آنچه در مراحل گوناگون حرکت ظاهر می‌شود همان چیزهایی است که بالقوه در موضوع حرکت موجود بوده است و همین‌طور حرکت در کمیات افزوده شدن و کم شدن از حجم‌ها اموری است که بالقوه بوده است و به وسیله حرکت فعلیت یافته و حرکت در «این» یعنی مکان که انتقال تدریجی از مکانی به مکان دیگر باشد برای رسیدن به اهداف هم خود حرکت‌ها و هم اهداف بالقوه در ذات متحرک بوده است و به وسیله حرکت فعلیت یافته است و از این‌رو است که گفته‌اند همه حرکات و حتی حرکات افلاک غایتی را دنبال می‌کنند و همین‌طور است حرکت در متن جوهر.

۲- زمان از لحاظ ماهیت مقدار حرکت است. زمان معمول و مورد استناد مقدار حاصل از حرکت فلک اعلی است و مقدار همه حرکات دیگر هم زمان است و اصولاً موقعی که ثابت شد که حرکت در مقوله جوهر هم واقع است و کل موجودات بالذات در حرکت اندازه حرکات جزئی جمعاً یک حرکت کلی تحقق می‌یابد که زمان کلی مقدار حرکت کلی موجودات خواهد بود. و اندازه‌گیری زمان به حرکت است. مشکلی که در این جا به وجود آمده است این است که حرکت مولد شب و روز ثابت است و زمان حاصل از آن را می‌توانیم با آن حرکت اندازه

بگیریم لکن اگر به‌طور مطلق بپذیریم که زمان مقدار هر حرکتی است در این صورت معیار اندازه‌گیری نخواهیم داشت، زیرا حرکات برحسب تعداد متحرکات مختلف‌اند پاره‌ای از حرکات سریع‌اند و پاره‌ای کند، نه تنها در حرکات مکانی و بلکه در حرکات کمی، کیفی.

۳- حرکت و زمان هر دو موجودند و کسانی که آنرا موهوم دانسته‌اند معنی وجود را ندانسته‌اند از دیدگاه ملاصدرا وجود منبسط دامنه‌ای بس گسترده دارد تا آن‌جا که شامل موهومات هم می‌شود هر آنچه در حس آید، در وهم آید، در قوه خیال آید مشمول وجود است یعنی مشمول مراتب وجود است نهایت وجود مراحل دارد و متفاوت است، ضعیف، قوی، اقوی و اضعف، وجود در ذهن، در خیال، در وهم و در عقل و در خارج از آن‌ها، جهان پراز وجود و بلکه عین وجود است حرکت و زمان شئون وجودند.^۱

زوجیت = زوجیت یکی از کیفیات مختص به کمیات است.^۲

زیت = ملاصدرا گوید زیت عبارت از امداد فیض الهی که حاصل از شجرة مبارکه زیتونه است و نشأت مقدسه مصطفویه که کمال اعتدال آن است این کلمه مأخوذ از آیه نور است.^۳

۱- تفسیر آیه نور، ص ۱۲۲.

۲- اسفار، ج ۴، ص ۱۸۳.

۳- تفسیر آیه نور، ص ۱۲۴.

س

ساعت = این کلمه از آن جهت مورد بحث صدرا واقع شده است که در آیات قرآنی اشاره بدان شده و از روز قیامت تعبیر به ساعت گردیده است چنانکه فرمودند: «یستلونک عن الساعة ایان مرسیها» و گفته شده است قیامت را از آن جهت ساعت گفته‌اند که «یسعی الیها النفوس» نه به قطع مسافت مکانی بلکه به قطع انفاس زمانی و به حرکت جوهریه ذاتی و توجه عزیزی الی الله و ملکوت او در صورت مرگ، پس کسی که بمیرد «وصلت الیه ساعته و قامت قیامته» آن ساعت قیامت صغری است به قیاس به قیامت کبری که ساعات انفس راست مانند قیاس ایام ساعات.^۱

اهل معرفت و یقین شکی در امر ساعت نداشته و مؤمن به آنند و می‌دانند که «ان الساعة آتیة لا ریب فیها»

السالک الصادق = سالک الی الله که از روی صدق و نیت پاک قدم در راه سیر و سلوک نهاده است. سالک الصادق و بل الواصل المعق می‌باشد.^۲

سبب حاجت ممکن = یکی از مباحث کلامی فلسفی این است که سبب حاجت ممکن به سبب چیست پاره‌ای صرف امکان دانند و عده‌ای حدوث را در ممکنات علت احتیاج

ممکن به علت دانند ملاصدرا گوید: حدوث سبب حاجت ممکن به علت نیست والا ماهیت میدعات معلول نمی‌بردند (چون وصف حدوث ندارند) و علاوه حدوث متأخر از تأثیر علت است، یعنی تا چیزی به وجود نیاید نتوان به آن حادث گفت پس حدوث صفت بعد از وجود است و چگونه تواند علت برای احتیاج باشد، نظر ملاصدرا این است که حدوث منشأ حاجت به علت معده است و علت معده هم علت بالعرض است و نه بالذات، وی گوید:^۳ سبب ذاتی وجود حوادث به وجهی عدم است به اضافه امکان پس علت حاجت به علت امکان ذاتی است به اضافه عدم. منظور این است که ممکنات نظر به ذات خودشان و بدون توجه به علتشان عدمند و نظر به علتشان آن‌ها را رنگ وجود می‌دهد.

سبب لمی = مراد از سبب لمی برهان لم است. ← برهان لم.

سبق = سبق به معنای تقدم و جلو «سبق علی قوم» یعنی برتری بر آن‌ها یافت و در شرف

۱- اسفار، ج ۲، سفر ۴، ص ۳۷۷.

۲- کمرالاصنام، ص ۵.

۳- اسفار، ج ۳، سفر ۱، صص ۲۵۲-۲۵۵.

پیشی گرفت و یا در امور حسی پیشی گرفت و بالجمله به معنی پیش و جلو و گذشته و مرادف با تقدم است.

اقسام سبق بنابر مشهور پنج است و دو قسم دیگر که سبق به تجوهر و بالوجود باشد صدرا افزوده و بعضی دیگر سبق سرمدی و سبق دهری را نیز افزوده‌اند. ← تقدم.^۱

سبق العدم - یکی از مباحث کلامی که صدرالدین شیرازی به آن توجه کرده‌اند این است که آیا در فاعلیت فعل سبق عدم بر فعل لازم است یا نه. متکلمان به این عقیده‌اند زیرا آنان گویند علت حاجت ممکن به علت حدوث است نه امکان تنها در حال که از دیدگاه ما علت حاجت ممکن به علت امکان است به طور مطلق البته در افعال تجددی که در دو زمان باقی نمانند مانند حرکت و زمان و همین طور طبیعت ساریه در اجسام رواست که بگوییم علت حاجب به فاعل در حدوث است نه در بقا زیرا بقایی ندارند.^۲

سبیل صدیقین - مراد برهان صدیقین است. ← برهان صدیقین.^۳

سرادقات نوریه - سرادق به معنی خیمه و بارگاه و پوششی است که بالای صحن خانه کشیده می‌شود و به معنی غبار و دخان مرتفع است که محیط به چیزی باشد و جمع آن سرادقات است و بالجمله بارگاه احدیت را سرادقات اعلی و سرادقات نوریه گویند که انوار الهی و صقع ربوبی است که سرادقات جلال هم می‌گویند و آن‌ها حجب کبریایی و واسطه‌ای در فیض حق‌اند.^۴

سرعت و بطوء - این اصطلاح مربوط به مبحث حرکت است، سرعت و بطوء دو وصف

و حالت حرکت‌اند.^۵

سرمد - سرمد به معنی دائم «لیل سرمد» یعنی شب دراز «سرمدی» یعنی آنچه را اول و آخری نباشد و گفته‌اند که نسبت ثابت به ثابت سرمد است و نسبت ثابت به متغیر دهر است و نسبت متغیر به متغیر زمان است که مراد به اول نسبت ذات باری است به صفات و اسما و علوم او و به دوم نسبت علوم به معلوماتش که همواره متجدد و متغیراند که عبارت از موجودات عالم‌اند به معیت وجودیه و مراد از سوم نسبت معلومات متجدده او بعضی به بعضی دیگر است با معیت زمانی.^۶

سریان عشق - ← عشق.^۷

سریان وجود - یکی از مسائلی که مورد توجه صدرا واقع شده است مسأله سریان وجود و چگونگی آن در موجودات متعینه و حقایق خاصه است.

این مسأله از این جهت مورد توجه واقع شده است که ممکن است اشکال و شبهه‌ای در این معنی حاصل شود که چگونه ممکن است حقیقت ثابتة بسیطه که ذات حق تعالی است در موجودات خسیسه فاسده سریان پیدا کند و در عین حال نقص در شرافت حقیقت وجود حاصل نشود و ثبات و تقدس آن به حال خود

۱- اسفار، ج ۱، صص ۳۵، ۴۰۵، ۴۴۳ و ج ۳، ص ۲۵۹.

۲- همان، ج ۳، سفر ۱، ص ۱۸.

۳- همان، سفر ۳، ص ۱۳.

۴- همان، چاپ سنگی، ص ۱۶۵.

۵- همان، سفر ۱، ص ۱۹۸.

۶- همان، سفر ۱، ص ۱۴۷ و رسائل، ملاصدرا، ص ۲۲۹.

۷- همان، ج ۳، سفر ۳، ص ۱۵۹.

باقی باشد.

ملاصدرا در مقام تصویر امر سریان وجود در سراسر جهان هستی گوید: اشیا را در موجودیت سه مرتبه است:

۱- وجود صرف که به هیچ روی متعلق به غیر نیست یعنی مقید به هیچ قیدی نمی باشد که عارفان هویت غیبیه، غیب مطلق و ذات احدیت نامند و این وجود را نه اسم است و نه وصف و نه ادراک شود و نه شناخته زیرا هر آن چه دارای اسم و رسم است مفهومی از مفهومات موجود در عقل یا وهم است و هر آن چه مورد شناخت و ادراک واقع شود ارتباطی به غیر خود دارد و آن وجود صرف چنین نیست زیرا او قبل از تمام اشیاء است و او غیب محض و مجهول مطلق است و شناخت او از قبل آثار و لوازم او است و او برحسب ذاتش مقید به تعین خاص نیست و حتی محدود در حد مطلق هم نیست و به عبارت دیگر نه موصوف به مطلق است و نه مقید و لواحق ذات او شرایط ظهور او است نه علل وجود او تا مستلزم نقص در ذات او باشد و این اطلاق یعنی مطلق وجود بودن درواقع امر سلبی است که مستلزم سلب همه اوصاف و احکام و نعوت است از کنه ذات او.

مرتبه دوم موجود متعلق به غیر است که قهراً وجود مقید به وصف زاید بر او است و موصوف به احکامی محدود است مانند عقول و نفوس و افلاک و عناصر و مرکبات یعنی موالید سه گانه مرتبه سوم وجود منبسط مطلق است که اطلاق و عمومیت آن بر سبیل کلیت نیست و بلکه به نحو دیگری است زیرا وجود عبارت از محض تحصیل و فعلیت است و کلی اعم از طبیعی یا عقلی مبهم است که در تحصیل وجود

نیاز به انضمام چیزی دیگر دارد که موجب وجود و تحصیل آن گردد و از طرفی وحدت آن وجود نیز از نوع وحدت عددی هم نمی باشد یعنی وحدتی که مبدأ اعداد است زیرا حقیقت وجود عبارت از یک حقیقت منبسط بر رهیاکل ممکنات است که در وصف خاصی محدود نیست و در حد معینی محصور نیست یعنی حدودی مانند حدوث و قدم تقدم و تأخر، کمال و نقص، علیت و معلولیت، جوهریت و عرضیت و بلکه برحسب ذاتش بدون انضمام چیزی دیگر به او متعین است به تمام تعینات وجودی و تحصیلات خارجی و بلکه همه حقایق خارجی منبث از مراتب ذات و انحاء تعینات و تطورات او است و او اصل عالم و فلک حیات و عرش رحمان و حق المخلوق است و حقیقت حقایق است و درعین وحدت متعدد است به تعدد موجودات متحد با ماهیات، با قدیم قدیم است با حادث حادث است با علت، علت است، با معلول، معلول است، با جوهر، جوهر است، با عرض، عرض است، با کلی، کلی است و با جزئی، جزئی، با معقول، معقول است و بامحسوس، محسوس و از این اعتبار توهم شده است که آن کلی است در حالی که چنین نیست و لفظ و عبارت از بیان نوع انبساط آن بر ماهیات و اشتمال آن بر موجودات قاصرة الاشارة است مگر بر سبیل تمثیل و تشبیه و به این امر از وجودی که داخل تحت تمثیل و تشبیه نمی شود ممتاز است زیرا آن وجود به هیچ وجه با تمثیل و تشبیه و اشاره بیان نمی شود و تنها از راه آثار و لوازمش شناخته می شود.^۱

۱- اسفار، ج ۲، سفر ۱، صص ۳۱۷، ۳۲۰ و ۳۲۸-۳۳۱.

و از این رو گفته‌اند نسبت این وجود به موجودات عالیّه مانند نسبت هیولای اولی است به اجسام شخصی از وجهی و مانند نسبت کلی طبیعی است به اشخاص و انواع مندرج تحت آن و این تمثیلات از وجهی می‌تواند مقرب ذهن برای دریافت آن باشد و از سویی می‌تواند موجب بعد درک آن گردد. این وجود همان‌طور که بارها گفته شد غیر از وجود انتزاعی اثباتی عام بدیهی و متصور ذهنی است که از معقولات ثانیه است.

ملاصدرا می‌گوید آنچه در باب سریان وجود گفتیم در سخنان عارفان بزرگ وجود دارد مانند ابن عربی وی سپس گوید در عرف عارفان هرگاه وجود مطلق را بر ذات حق واجب اطلاق کرده‌اند مرادشان وجود به معنی اول است یعنی حقیقت به شرط لا شیء و نه این معنی اخیر.

ملاصدرا در مقام توضیح زیاده‌تر امر سریان وجود در عالم گوید: چون برای تو روشن شد که وجود را سه مرتبه است درمی‌یابی که اولین چیزی که از وجود واجبی ناشی شد (وجودی که نتوان او را موصوف به وصف و نه منعوت به نعت کرد و در عین حال همه نعت و صفات جمال و جلال مندرج در آن می‌باشد) وجود منبسط بود که «عمی» و مرتبه «جمع» و مرتبه «حقیقه الحقایق» و «حضرت احدیت جمع» نامیده‌اند و گاه حضرت و احدیت نامیده شود چنان‌که گاه وجود حق را به اعتبار اضافه آن به اسما در عقل و به ممکنات در خارج «مرتبه احدیت» و «حضرت الهیت» نامیده‌اند.

و این منشأیت به معنی علیت نیست زیرا مقتضای علیت مبیانت با معلولیت است.

ملاصدرا گوید: این وجود مطلق را وحدتی

است مخالف با سایر وحدت‌های عددی و نوعی و جنسی، زیرا مُصَحَّح همه آن وحدات و تعینات او است، پس وجود حق واجبی و از حیث اسم الله که متضمن سایر اسمای حق است منشأ این وجود است که شامل مطلق است به اعتبار ذات جمعی آن و به اعتبار خصوصیات اسمای حسنی آن که مندمج در اسم الله است که عارفان «مقدم جامع، امام‌الائمه» نامیده‌اند، مؤثر در وجودات خاصه است که زاید بر وجود مطلق نمی‌باشد. پس مناسبت بین حق و خلق به این اعتبار ثابت است و گفتار حکما که گفته‌اند نخستین صادر عقل اول است بنابراین که از واحد به جز واحد صادر نمی‌شود یک سخن بالجمله است به نسبت به موجودات مُتَعَيَّنَه. و اولیت آن به قیاس به سایر صوادر است والا در مقام تحلیل ذهنی که عقل اول را تحلیل به وجود مطلق و ماهیت خاصه و نقص، امکان‌کند، در این گاه حکم خواهیم کرد که نخستین چیزی که ناشی و صادر شد وجود مطلق منبسط است که لازمه آن برحسب هر مرتبه ماهیت خاص و تنزل به خصوص است که امکان خاصی ملحق به آن می‌شود. همان‌طور که ذات احدیت واجبی مقدس از اوصاف و اعتبارات است و به اعتبار مرتبه و احدیت و مرتبه اسم الله جمیع اسما و صفات لازمه آن می‌باشد.

پس وجود مطلق به اعتبار حقیقت و سنخ آن غیر از ماهیات است لکن در هر مرتبه‌ای از مراتب ذاتی ماهیت خاصی است که آن را لازم خاص است و این ماهیات با انحای وجود مطلق متحداند بدون جعل و تأثیر. و مجعول هر مرتبه‌ای از مراتب، وجود مطلق است یعنی نفس وجود خاص و نه بودن آن خاص (که بودن

خاص از لوازم است و معمول به جعل نیست).
سعادت - یکی از مسائل مورد بحث فلاسفه و هم علمای اخلاق بحث در سعادت است و این که سعادت انسان در دنیا به چیست و شقاوت و بدبختی آن به چیست و سعادت و شقاوت اخروی چیست. تردیدی نیست که نظر انسان‌ها به سعادت دنیوی گوناگون است و هر کس سعادت را در چیزی می‌داند مکتب‌های گوناگون فلسفی در یونان باستان قرن‌ها در این باب بحث کرده‌اند که مد نظر آنان اغلب سعادت مادی و مربوط به این دنیا و زندگی ماده بوده است. رواقیان، فیثاغورسیان، کلیبیان هر یک در باب سعادت و شقاوت مادی انسان بحث کرده‌اند و عقاید گوناگون اظهار کرده‌اند. افلاطون و ارسطو بیش از دیگران توجه به سعادت معنوی داشته‌اند.

ملاصدرا گوید: وجود خیر محض است و سعادت است و شعور به وجود نیز خیر و سعادت است و چون وجودات مراتب مختلف دارند خیرات و سعادات گوناگون‌اند. هر اندازه وجود کامل‌تر و شوب او از عدم خالص‌تر باشد سعادت آن مرتبه زیاده‌تر است و بالعکس هر اندازه مشوب به عدم و ظلمت باشد مقرون به شقاوت است. اکمل موجودات وجود حق اول است. و به ترتیب مفارقات عقلیه، مفارقات نفسیه، افلاک و اجسام زمینی که هر طبقه نیز مراتب غیرمحصور دارند و در آخرین مرحله نزول، هیولی، حرکت و زمان است. بالاتر از آن‌ها صور جسمیه و بالاتر طبایع و بالاتر نفوس و... وجود برای هر چیزی لذیذ است و ازین رو سعادت است و اگر موجودی شاعر به وجودش باشد، لذیذتر است پس کمال ذات هر موجودی

وابسته به مقدار ادراک او است به وجود و چون وجودات مختلف‌اند قهراً ادراکات هم مختلف‌اند و همان‌طور که وجود عقول و قوای عقلی اشرف از قوای حیوانی است مانند وجود شهوت و غضب که ویژه بهایم است. سعادت و لذت قوای عقلیه بالاتر است از سعادت قوای حیوانیه و بنابراین هرگاه نفوس انسانی کمال یابند و بعد از مفارقت از بدن استقلال وجودی یابند و علاقه آن‌ها به بدن باطل شود و بازگشت به ذات حق و مبدأ خود نمایند خوشی و لذت زایدالوصفی یابند که قابل قیاس بالذات حسیه نمی‌باشد زیرا در این مرتبه ادراک و تعقل محض است و از همهٔ علاقات مادی بریده است و خیر محض شده است.^۱

وی گوید: اکثر مردم در اثر این که در لذات حسی غرق شده‌اند از لذات عقلی و سعادت و شقاوت واقعی غافلند. نفوس انسان‌ها موقعی به سعادت واقعی و لذات حقیقی می‌رسند که خود را از قید تعلقات ماده برهانند و زنگار کدورات را از نفس خود بزدایند و مجرد شوند تا لذات واقعی عقلی را دریابند و در این صورت است که درمی‌یابند که لذات حسی جز رنج چیزی دیگری نمی‌باشد.

در این دنیا که مزرعهٔ آخرت است انسان‌ها باید آینه دل خود را از زنگار طبایع و آلودگی‌ها پاک و مصفا گردانند ملاصدرا می‌گوید هر عمل زشتی که انسان‌ها در این دنیا انجام دهند، ستم‌ها، بیدادگری‌ها نفوس آن‌ها را کدر و ظلمانی می‌کند و توغل در امور دنیوی و مادی نفوس را به سرحد نفوس بهایم تنزل می‌دهد و

بلکه فرودتر و جهنم خود را خود می‌سازند و صاحب نفوس شقی می‌شوند و از درک لذات واقعی محروم می‌گردند. وظیفه انسان‌ها است که نفوس خود را از همه تعلقات ظلمانی مربوط به دنیای مادی برهانند و با رفتار نیک و اعمال پسندیده عبادی و غیره نفوس خود را صافی کنند و به مراتب علم و عمل زینت دهند تا به درک سعادات و لذات عقلی نایل آیند.

هر طایفه و گروهی از مردم سعادت را در امری می‌دانند. اشقیاء بر دو نوع‌اند.^۱ گروهی اهل دنیا و در ظلمت و حجاب ماده گرفتارند که دل‌های آن‌ها مختوم است و ختم‌الله علی قلوبهم و گروه دیگر منافقانند که استعداد کمال و نیل به سعادت را دارند و لکن از راه حق بدر شده‌اند. ملاصدرا با استناد به آیات قرآن و روایات مقام و موقعیت هر یک از آن دو گروه را مشخص کرده است. ملاصدرا گوید: شقاوت و بدبختی‌های اخروی یا در اثر اعمال مکسب زشت بدنی است مانند کسانی که هم آن‌ها پیروی از شهوات و لوازم آن می‌باشند و یا مربوط به رذایل غیربدنی است مانند بخل، حسد، ریا و انکار حق که هر دو عوامل موجب بدبختی است و انسان‌ها باید با مجاهدت زیاد از آن‌گونه عوامل بدبختی خود را برهانند که هر دو، عامل بدبختی‌اند. وی رذایل نوع اول را جزء امراض جسمانی و رذایل نوع دوم را از امراض روحی دانسته است.

پنج امر است که مانع نیل انسان‌ها به سعادت اخروی است از جمله:

۱- نقصان جوهری نفس مانند نفوس

کودکان

۲- خبیث جوهری نفوس که حاصل از کثرت

گناه است.

که این دو اهم موانع سعادت‌اند.^۲

ملاصدرا در تفسیر بزرگ درباره سعادت گوید.^۳

سعادت قصوی - معرفت ذات حق و صفات و افعال او و سعادت حقیقی اتصال به عقلیات دائمه است و مجاورت حق و خیر محض و ملائکه مقربین که در مقاعد صدق نازل شده‌اند و سعادت ظنی لذت بردن از شهوات و تنعم به نعمت‌های جنات است، ملاصدرا در شواهد الربوبیه در باب سعادت و شقاوت بحث مفصلی کرده است که قسمتی از آن را می‌آوریم. سعادت عقلیه و لذت معنویه اخرویه، قابل مقایسه با لذات حسیه آغشته به نقایص و آفات نخواهد بود و لذا در حدیث نبوی آمده است که پیامبر گرامی فرموده است: «لا عیش الا عیش الآخرة» عیش و کامرانی نیست مگر عیش و کامرانی آخرت. زیرا عیش و کامرانی در دنیا هم سریع الزوال و زودگذر و هم مقرون با نقصان و آفات است.

سبب تهی بودن نفس و محرومیت وی از لذت علوم و معارف عقلیه تا زمانی که متعلق به بدن و فریفته علایق جسمانی است، تخدیری است ناشی از ناحیه تعلق به دنیا، نظیر تخدیر قوه ذائقه از درک لذت طعم غذاها به علت مرض «بولیموس» و اگر بالفرض علوم و معارفی که مقتضای طبیعت قوه عاقله و شایسته او است مانند علم به وجود خدا و ملائکه و کتب و فرستادگان خدا به حقیقت حاضر در ذات نفس

۱- اسفار، ج ۲، سفر ۴، صص ۱۲۸-۱۳۱.

۲- همان، ص ۱۳۹.

۳- تفسیر، ج ۲، صص ۱۸۲-۱۸۴.

و معلوم و مشهود او بودند آن چنان لذتی می‌برد که مافوق تعریف و توصیف است. زیرا سعادت حقیقی در وجود و حصول این معارف عالیّه است برای نفس، نه در جمع‌آوری و حفظ و ضبط آن‌ها. زیرا آن‌چه از طریق حفظ و ضبط علوم عاید نفس می‌گردد فقط وجود ضعیفی از آن‌ها است در حالتی که وجود آن‌ها بسیار قوی و نورانی است و معرفت در این جهان بذلر مشاهده در عالم آخرت است و لذت کامل موقوف بر مشاهده است نه شناسایی محض. زیرا وجود لذیذ است و کمال وجود لذیذتر. پس لذت کامل در مشاهده مراتب عالیّه وجود است که آنم و اکمل از سایر مراتب‌اند.

و همان‌طور که کراراً گفته‌ایم وجودات دارای مراتب متفاضل متفاوتند که افضل و اکمل از همه آن‌ها مرتبه وجود واجب‌الوجود و پست‌ترین آن‌ها مرتبه وجود هیولی و حرکت و زمان و نظایر آن‌ها است و بنابر این سعادت حاصل از درک و مشاهده مراتب متفاضله وجود نیز دارای مراتب متفاضل متفاوتی است. پس این لذات عقلیه از آن نفسی که به وسیله تحصیل علم حقیقی (علم به ذات و صفات و افعال خدا در جمع مراتب وجود) کامل گردیده است.

و اگر نفس از علوم حقیقی خالی و تهی ولی از رذایل اخلاق، عاری و بری باشد و هم خویش را مصروف تخیلات ناشی از تقلید کند (مانند عوام الناس که خود را مطیع و منقاد جمعی از رهبران صوری قرار داده و خویشان را از طریق تقلید به ظواهر شرع آراسته‌اند) بعید نیست که این چنین شخصی در زمان حیات، صوری لذت‌بخش - طبق آن‌چه از ظواهر گفتار رهبران صوری شنیده است - تخیل کند و سپس

تخیل آن‌ها منجر به مشاهده آن‌ها پس از مرگ او گردد. همان‌طور که صور خیالی‌ای را در عالم خواب - که خود نوعی از مرگ است - مشاهده می‌کند و بالنتیجه پس از مرگ آن‌چه را که از ظواهر شرع از حور و قصور و سایر محسوسات موعود در بهشت برای او توصیف کرده‌اند، مشاهده می‌کند (مشاهده‌ای نظیر مشاهده در عالم خواب). پس این بهشت بدین‌گونه که گفتیم بهشت متوسطین و نیکوکاران از عوام و مقلدین و رهبران آن‌هاست (به شرط آن‌که رهبران، خود نیز صالح و نیکوکار باشند) و اما آن بهشت مشهود و لقا و وصال به حق و حقیقت، بهشت مقربین درگاه و کاملان است.^۱

اشراق هشتم: در بیان شقاوتی که مقابل سعادت حقیقی است.

شقاوت حقیقی یا به علت نقصان و قصور غریزه و فطرت شخص از ادراک مراتب عالیّه وجود است و یا به علت طغیان و غلبه اوصاف و احوال متعلق به بدن از نوع معاصی و نافرمانی‌های صادر از ناحیه حواس ظاهری است، مانند فسق و فجور و ارتکاب مظالم؛ و یا به علت انکار حق و حقیقت به وسیله آرا و عقاید باطل و نادرست و انکار حکم عقلی به واسطه داشتن عقاید سفسطی و جدلی و ترجیح دادن بعضی از مذاهب بر بعضی دیگر به وسیله جدل و تقلید، برای کسب شهرت و ریاست بر عوام و کسب افتخار به آن‌چه که در نظر جمهور مستحسن و مورد قبول است و برای شوق و علاقه به تحصیل کمال موهوم از طریق حفظ

۱- شواهد الربوبیه، صص ۳۶۶-۳۶۸ و اسفار، ج ۲، سفر ۴، صص ۱۴۸ به بعد.

خبری منقول (خواه درست و یا نادرست) با حرمان از وصول به حق (همان‌طور که سحبه اهل ظاهر و شعار عوام‌فربان قشری مذهب و روش اهل تقلید و محجوبان از درک علوم و معارف عقلیه و علوم الهیه است).

شقاوت در قسم اول (که ناشی از نقصان غریزه است) امری است عدمی نظیر موت برای بدن و یا زمین‌گیری و فلج در اعضا بدون شعور و احساس درد (و این شقاوت چون امر عدمی و ناشی از نقصان غریزه و استعداد درک علوم و معارف است موجب استحقاق عذاب و عقاب در حد تبه‌کاران نیست) و اما شقاوت در قسم دوم، توأم با ادراک امری دردناک است نظیر عضوی که در وی درد شدیدی است. زیرا اوصاف و ملکاتی که در نتیجهٔ مقهور گشتن نفس تحت امیال و کشش‌های بدن و قوای حیوانی پدید آمده است، موجب رنج و الم جوهر نفس و مضاد و منافی با حقیقت اولیهٔ اویند.

زیرا حقیقت نفس خواهان این است که همواره هیأت و حالت استعلا و استیلا و قهر و غلبه بر بدن و قوای شهویه و غضبیه وی داشته باشد و هنگامی که مغلوب و مقهور امیال و خواسته‌های قوای شهویه و غضبیه و کشش‌های بدن قرار گرفت و مطیع و منقاد آنها گردید و در تحصیل امثال و انجام مقاصد و خواسته‌های پست و نابه‌کارشان، آنان را یاری نمود و به استخدام آنان درآمد این حالت موجب شقاوت وی و تألم و حسرت و ندامت او خواهد شد. لکن اقبال و توجه او به بدن و شواغل بدن او را از عاقبت امر غافل می‌سازد و سکر و تخدیر، طبیعت او را از احساس فضاحت احوال

خویش بازمی‌دارد. ولی اینک که باموت و قطع علاقهٔ نفس از بدن، مانع ادراک از میان برداشته شده است...

پس این شقاوت و آن سعادت که به ازای او است همان شقاوت و سعادت عقلی است که در نزد فلاسفه معروف و شناخته شده است و ما در این کتاب در صدد اثبات ثواب و عقاید حسی در سرای آخرت می‌باشیم.

اشراق هشتم: در بیان درجات مردم در این شقاوت

بدان که ذات و هویت انسان مانند آینه‌ای است که بالذات قابل انعکاس هر صورتی است که در این عالم است و آنچه مانع و حاجب از انکشاف و انعکاس صور علمیه در ذات نفس است یکی از پنج چیز است.

اول نقصان جوهر نفس و بالقوه بودن آن، نظیر آینه‌ای که قبل از ساختن و پرداختن و صیقلی نمودنش قطعه آهن و سنگی است فاقد شفافیت و صلاحیت انعکاس صور همچون نفوس کودکان شیرخواه و یا عوام کالانعام و تهی‌دستان از هر علم و دانشی به‌جز آنچه لازمهٔ حیوانیت آنهاست.

دوم غبار و کدورات شهوات و معاصی که سبب تیرگی جوهر نفس و مانع از ظهور و تجلی حق در او است نظیر تیرگی آینه و غباری که ظاهر و باطن او را فرا گرفته و مانع از انعکاس صور اشیاء در او است.

سوم عدول و انحراف او از عالم حقایق و توجه و التفات او به جانب مصالح زندگی مادی و انصراف او از اهتمام به طاعات و عبادات و دانش و بینش و تأمل دربارهٔ آنها و اندیشه و تفکر در اطراف احکام و نوامیس الهیه و تفصیل

آن‌ها، همچون آینه‌ای که چهره او را از ناحیه صورت به ناحیه دیگری مخالف آن قرار دهند. چهارم بودن حجاب و سدی مابین نفس و صور علمیه به علت آرا و عقاید باطلی که از آغاز فطرت از طریق تقلید و تعصب در وی جای‌گزین گشته و رسوخ و شدت یافته تا به حدی که مانع از ادراک حق و حقیقت شده است همچون دیوار یک‌ه مابین آینه و صورت حایل گردیده است، همان طور که در آیه شریفه «و حیلَ بینهم و بین ما یشتَهون»^۱ و آیه شریفه «وجعلنا من بینَ ایدیهم سداً و من خلفهم سداً فاغشیناهم فهم لا یبصرن»^۲ ناظر بدین مطلب است.

و بالجمله سعادت اگر سعادت عقلی (و در نتیجه ادراکات عقلیه) باشد مسلماً این سعادت در ادراک وجودات مجردة عقلیه و نیل به هویات عینیه آن‌ها و شهود آن‌ها است و اگر سعادت، سعادت حسیه و مربوط به بدن و قوای بدنیّه باشد ناچار به وسیله مشاهده و نیل به مشتهیات حسیه است و هم‌چنین سعادت هر قوه‌ای - از قوای درونی و برونی - به وسیله تحصیل آن‌چه که مناسب با او است خواهد بود. و اما آن‌چه که درباره سعادت و شقاوت نفوس متوسطین در علم و عمل بیان کردند نیز مورد تأیید و قبول ما نیست و بر هر کسی که در علوم عقلی درایت و تجربه کافی دارد پوشیده نیست که بودن جرمی از اجرام سماوی و یا عنصری محل و موضعی برای تصورات نفس، ممکن نیست مگر که نفس، با آن جرم، علاقه طبیعی داشته باشد و با این‌که مابین بدن دنیوی و جرم مذکور علاقه وضعی باشد (تا در نتیجه وجود یکی از دو علاقه مذکور، نفس از بدن

دنیوی به جرم مزبور تعلق گیرد). زیرا جرمی که فاقد هر دو علاقه مذکور است چگونه مورد استعمال و تصرف نفس قرار می‌گیرد و یا چگونه نفس با آن جرم نسبت پیدا می‌کند. چه نسبتی مابین جوهر روحانی و جرم ابداعی وجود دارد تا موجب اختصاص یافتن وی با آن جرم و انجذاب و ارتقا به سوی وی نه به سوی سایر اجرام گردد و یا موجب التفات و توجه وی به حیز مخصوص بدین جرم و ترک سایر احیاز و اماکن مختص به فرد دیگری از نوع این جرم باشد و چگونه می‌توان پنداشت که مابین جوهر نفسانی و جرم ابداعی تام‌الخلقه که دارای صورت کمالیه تام و در ذات و ماهیت مغایر با صورت جرم عنصری است علاقه‌ای طبیعی باشد (به نام علاقه تصرف و تدبیر) و حال آن‌که هیچ متصرفی نمی‌تواند در وی به تصویر و شکل‌بندی تصرفی کند بجز همان شکل و صورتی که به نحو ابداع از ناحیه فیض اولی الهی نه از طریق استعداد و تهیّو که ویژه اجرام عنصری است در وی ایجاد و ابداع گردیده است و هر ماده جسمانی‌ای که آلت و وسیله تخیلات نفسانی است ناچار باید به نحوی از انحا با وی متحد گردد و به وسیله آن نفس به صورت نوعی از انواع استکمال یابد و از طریق فعل و انفعالات و حرکات مناسب با تخیلات، وی را از قوه به فعل برساند و مسلم است که از فلک و جرم فلکی به جز حرکت واحدی به نام حرکت وضعیه متشابهی که مطابق با حرکات نفسانیّه حاصل از ناحیه مدبر نفسانی و یک معشوق

۱- سبأ / ۵۴.

۲- یس / ۱۰.

عقلانی است و به قصد تشبیه با او است صادر نخواهد شد.

الإنسانية إذا خرجت من القوة إلى الفعل إما في السعادة العقلية الملكية أو في الشقاوة الشيطانية أو السبعية أو البهيمية انتقلت عن هذه النشأة إلى نشأة أخرى بالطبع، وإذا ارتحلت عن البدن عرض الموت، وهذا هو الأجل الطبيعي المشار إليه في الكتاب الإلهي «كل نفس ذائقة الموت» وهو غير الأجل الاخترامية التي تحصل بعروض الأسباب الانفاقية، والقواطع القسرية، و بالجملة الموت طبيعي للبدن ومعناه مفارقة النفوس إياه مفارقة فطرية، وترك استعمالها للبدن لخروجها من القوة إلى الفعل بحسب نشأة ثانية و صيرورتها إما سعيدة فرحانة مسرورة بذاتها كالملائكة، وإما شقية محترقة بنار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة كالشياطين والأشرار، وإما مغفورة بغفران الله، سليمة الصدر عن الأغراض والغشاوات، و أما سائر النفوس الحيوانية فهي محترقة بنيران الطبيعة ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء الله، فينجو من العذاب، و يتخلص من العقاب، فمثل الدنيا كالمزرعة، و أرحام النسوان كالحراث، «نساؤكم حراث لكم» والنطف في الأرحام كالبدور في المزارع، والولادة كالنبت، و أيام الشباب كالنشو، و أيام الكهولة كالنضج، و أيام الشيخوخة كاليبس و الجفاف، و بعد هذه الحالات لابد من الحصاد هو الموت. و زمان القبر والصراط كالبيدر، فكما أن البيادر يجمع فيها الغلات من كل جنس، و تداس، و تنقى، و ترمى القشور و التبن و الورق من الثمر والحب، و يجعل بعضها علفاً للدواب، و حطباً للنيران، و بعضها لبوباً صالحة، فهكذا يجتمع في الآخرة الأمم كلهم من الأولين و

الآخرين من كل دين، قل إن الأولين والآخرين لمجوعون إلى ميقات يوم معلوم. و ينكشف الأسرار يوم تبلى السرائر. و يميز الله الخبيث من الطيب فيجعل الله الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعاً فيجعله في جهنم. وينجي الله الذين اتقوا بمفازتهم لا يمسهم السؤلواهم يحزنون». و هذا كله مستفاد من قوله تعالى في عدة مواضع من كتابه الكريم، و من قول نبيناه الله: الدنيا مزرعة الآخرة فهذا بيان حكمة. در كتاب مفاتيح الغيب^٢ نیز بحث مفصلی در باب سعادت و شقاوت کرده است، در باب سعادت عقلانی و شقاوت حقیقی سخن گفته است.

و مقتضى طبایع القوة العاقلة، من العلم بالله و ملائكة و كتبه و رسله حاضرة عندها موجودة في حقها، لكانت لها لذة لا يدرك الوصف كنهها، فان السعادة الحقيقية في وجود هذه الحقائق لا في انحفاظها و اختزانها، و انما الحاصل للنفس عند اختزانها نحو ضعيف من وجودها، والا فانها اقوياء الوجود و اشداء النورية، والمعرفة في هذا العالم بذر المشاهدة في الآخرة، واللذة الكاملة يتوقف على المشاهدة، لان الوجود كما عرفت لذیذ و كماله الذی، والوجودات متفاوتة و افضلها الحق الاول، و ادونها الهیولی والحركة والزمان و ما يشبهها، فالسعادات متفاوتة، فهذه اللذات الحقيقة لنفس كملت بالعلم الحقیقی، فان كانت منفكة عن العلوم، لكنها منزهة عن الرذائل، مصروفة الهم الى المتخيلات التي تلتفتها بالتقليد، فلا يبعد ان يتخيل الصور الملهة، فينجر

١- اسفار، ج ٨، صص ١٠٥ و ١٠٦.

٢- مفاتيح الغيب، ص ٥٨٨.

تخلیها ایاها الی مشاهدتها بعد رفع الوهم، کما فی النوم الذی هو ضرب من الموت، فیتمثل له ما وصف فی الجنة من المحسوسات، فهذه الجنة المتوسطين و الصالحین علی ما سیجیء اثباته، و تلك الجنة المقربین الکاملین.

الاشراق السادس

فی الشقاوة التي بازاء تلك السعادة.

اما الشقاوة الحقيقة فهي اما بحسب نقصان الغریزة عن ادراك المراتب العالیة، او بحسب غلبة الهیئات الظلمانیة الحاصلة من المعاصی الحسیة، كالفسوق والمظالم، و اما بحسب الجحود و العناد للحق بالاراء الباطلة والانکار للحكمة بالعقائد السفسطیة او المشاغبیة، و ترجیح بعض المذاهب بالجدل والتقلید طلباً للشهرة والریاسة، و افتخاراً بما یستحسنه الجمهور، و تشوقاً الی الکمال الوهمی بحفظ المنقول مع حرمان الوصول، و بالجملة اثار العاجل الخسیس علی الاجل الشریف و للحاضر الباطل علی الغائب الحق.

سکر طبیعت - ملاصدرا تعلق خاطر و شیفته شدن به امور مادی را موجب سکر و سستی و دگرگونی احوال می داند تا آنجا که شخص را از ادراک آفات نفس و بدی ها باز می دارد و غافل می کند به طوری که حتی رنج های نفسانی را هم درک نمی کند و موقعی که در اثر مرگ حجاب ها برطرف شد آن گاه است که از تبعات اعمال شان آگاه شوند و رنج شدید می برند که فرمود:

«فكشفتنا عنك غطائك فبضرک اليوم حدید»
و البته آلام و عذاب اشقیا بدان سان که شایسته آنها است در آن دنیا عایدشان می شود و نه در

این دنیا و آنچه در این دنیا به آنها وارد می شود در برابر عذاب آخرت ناچیز است.

چنانکه فرمودند «ان جهنم لمحیطة بالكافرین» که اشاره به این امر است که باعث رنج و عذاب در آن جا کاملاً بر کفار موجود است و آنان این معنی را به خاطر سکر طبیعت درک نمی کنند زیرا چشمان بصیرت شان کور و حواس و ادراک حسی را از دست داده اند.^۱

سکون - سکون یعنی عدم الحركة در محلی که شأن آن متحرک بودن است و بنابر این تعریف، مجردات نه متحرک اند و نه ساکن زیرا شأن آنها متحرک بودن نیست. تقابل میان حرکت و سکون تقابل عدم و ملکه است. ← حرکت.

سمع - در محل خود و حواس ظاهره بیان شد که یکی از قوای ظاهره که واسطه انتقال مسموعات است سامعه است. صدرا گوید: سمع عبارت از ادراک صوت است و گوید نزد ما مسموع عبارت از صوت قائم به هواست او صوت را نفس تموج هوا نمی داند و وجود هوا را بین سامع و ذی صوت شرط تحقق اتصال بین آن دو می داند و شرط دیگر را عدم حاجب می داند. ← صوت.

او در باب سمیع بودن و بصیر بودن حق تعالی گوید:

سمیع بودن و بصیر بودن حق عبارت از علم او است به اصوات و الوان به نحو علم حضوری اشراقی و انکشاف شهودی نوری به نفس ذات نوری خود که تمام موجودات متحرک و ظاهر به آن می شوند پس ذات او به این اعتبار سمع و

كما وَرَدَ عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «اقْرَأْ وَارْقُ».

بصر و سميع و بصير است.^۱

السمع والبصر، لما سبق ان وجود الاشياء العينية من مراتب علمه تعالى، علما حضوريا نوريا و من جملة الاشياء هي المبصرات و المسموعات فهو يعلمها بعينها، فعلمه بالمبصرات بل بكل شيء يرجع الى بصره، لا ان بصره يرجع الى علمه كما ظن و كذا علمه بالمسموعات، اي الاصوات و الحروف يرجع الى سمعه لا بالعكس، لانه علم وجودي حضوري و بالجملة وجود كل شيء هو بعينه نحو من انحاء علمه تعالى به.^۲

سوره - ملاصدرا درباره سوره و وجه نام گذاری آن ها به سوره گویند یا از سور مدینه (شهر) عاریه شده است از آن رو که محیط به معانی و الفاظی است که متضمن است و یا متضمن انواع احکام و معارف است به مانند احاطه سور شهر به آنچه شهر دربردارد و یا مجاز مرسل از سوره به معنی مرتبه عالی و منزلت رفیع است.^۳

فی معنی السورة

قيل: هي إما مستعارة من «شور المدينة» لا حاطتها بما تضمنت من أصناف المعارف و الأحكام، كاحاطة السور المدينة بما يحتوي عليه. او مجاز مرسل من «السورة» اي المرتبة العالية والمنزلة الرفيعة، و منه قول النابغة:

ألم تر أن الله أعطاك سورة

تري كل ملك دو نها يتذبذب

إذ لكل واحدة من السور الكريمة مرتبة في الفضل عالية، و منزلة في الشرف رفيعة؛ أو لأنها توجب علو درجة تاليها و سمو منزلة عند الله سبحانه، فكان القاري يرتفع من كل منزلة إلى منزلة أخرى، إلى أن يستكمل القرآن و يرتفع به،

۱- اسفار، ج ۱، سفر ۲، ص ۱۶۹ و مبدا و معاد، ص ۱۰۵.

۲- مفاتيح الغيب، ص ۳۲۷.

۳- تفسیر ملاصدرا، ج ۲، ص ۱۳۲.

ش

شامه - یکی از قوای ظاهره و حواس پنج‌گانه ظاهری، قوه شامه است که عضو آن بینی است.

ملاصدرا گوید شامه الطف از ذوق است همان‌طور که چشایی الطف از بساویی است و این سه قوت اکثف و اغلظ مشاعراند^۱ (حواس‌اند) و مدرکات این قوت (شامه) عبارت از بوی‌هاست که در اثر برخورد با هوا حاصل می‌شود یعنی هوا متکثف می‌شود به کیفیت بوی‌ها و به بینی می‌رساند پس شم به واسطه مماس است حاصل می‌شود این قوه نیز شبیه به لامسه است و گویا نوعی از لمس است و نسبت آن در لطافت به ذوق مانند نسبت آن به لمس است.

در شم بحث این است که آیا هوای متوسط بین بوی‌ها و شامه متکثف به کیفیت ذی رایحه می‌شود و آن بوی‌ها را بدین وسیله به خیشوم می‌رساند و یا با اجزای ریز بسیار ریز بوی‌ها درمی‌آویزد و این اجزای ریز می‌پیوندند به آلت شم و آن‌گاه بوی‌ها را ادراک می‌کند در این باب دو قول است که هر کدام از صاحبان دو قول برای اثبات نظر خود دلایلی دارند.

ملاصدرا می‌گوید هر دو قول احتمالاً ممکن است درست باشد.

شجاعت - یکی از کیفیات نفسانیه و از اقسام خلق شجاعت است و «هی الخلق الذی یصدر عنه الافعال المتوسطة بین افعال التهور والجبن» و تهور و جبن دو طرف افراط و تفریط آتند و از رذایل‌اند.^۲

حد اعتدال غضب را شجاعت گویند و طرف افراط را تهور و طرف نقصان را جبن گویند.

و از حد اعتدال آن که عفت است خلق، کرم نجدت شهامت، حلم، ثبات، کظم، غیظ و قار و غیره منشعب می‌گردد و از طرف افراط آن کبر، عجب و غیره منشعب می‌شود.

و از طرف تفریط آن جبن، مهانت، ذلت، حساسیت، ضعف، حمیت، عدم غیرت و کوچکی نفس منشعب می‌شود.

شجره طوبی - شجره طوبی درختی است در بهشت که بهشتیان هرگاه و هر آن که اراده کنند توانند از ثمره آن بهره‌مند شوند.

ملاصدرا گوید بهشتیان هرچه را که تصور کنند مقدور آن‌ها شود و بلافاصله نزد آن‌ها موجود شود و منظور از این‌که هر میوه‌ای که

۱- اسفار، ج ۱، سفر ۴، ص ۱۶۷.

۲- همان، ج ۴، ص ۱۱۶.

اراده کنند بخورند، بلافاصله شاخه درخت طوبى با آن میوه مورد خواست به نزد او آمده مى تواند از آن بهره مند شود این است پس درخت طوبى همه گونه میوه دارد و منوط به اراده و خواست بهشتیان است در برابر آن زقوم است که درخت میوه دوزخیان است.^۱

و اما سر شجرة طوبى و شجرة الزقوم: فهو ان العلم والقدرة والارادة التى هى مبادئ الافعال البشرية والحيوانية، و هى صفات ثلاث مختلفة فى الخلق، و كلها صفة واحدة فى حق الواجب تعالى بالذات، و انما اختلفت بحسب الاسامى والاعتبارات والنسب، فيكون واحدة بالذات ثلاثاً بالاعتبار، و عقولنا الانسانية لكونها من سنخ الملكوت و عالم القدس، فاذا تجردنا عن هذا العالم نصير بحيث اذا تصور ناصورة علمية عقلية او حسية، يكون تلك الصورة هى بعينها مرادة لنا و مقدورة لنا، كما هى معلومة لنا، فكونها حاضرة عندنا حاصلة بارادتنا، بل نفس ارادتنا.

فهذه الامور يصير متحدة فى حقنا كما فى حقه تعالى، و ما من شىء الا ولنا ان نتصوره، فاذن كل ما هو متصور لاهل الجنة يكون موجوداً فى الخارج، و كل ما هو موجود فى الخارج فهو من مقدورات الله تعالى، و كل ما هو من مقدورات الله فله ان يتصور فمقدورات الله تعالى مقدورات هذا العبد المقرب، فيكون مقامه و حكمه، كما فى الحديث القدسى فى صفة اهل الله: كنت سمعه الذى به يسمع، و بصره الذى به يبصر، و يده التى بها يبطش، فبى يبصر و بى يسمع و بى يبطش، الحديث، و كما ورد ايضاً فيه: يا انسان: اطعنى اجعلك مثلى، و ليس كمثله شىء.

فكل ما يتصوره اهل الجنة يصير مقدوراً له

موجوداً عنده من غير تراخ، فكل ما يتمنى المرء يدركه، به معنى ان يجده حاضراً، فتمنيه و وجدانه يكونان واحداً، و هذا المقام بحسب المثال هى شجرة طوبى فى الجنة، التى ورد فى نعتها، ان كل ما يتمناه و يشتهي اهل الجنة فهو يحدث فيها دفعة على وفق شهواتهم و حسب تمنيه حاضراً عندهم، طوبى لهم و حسن مآب.

و بازاء هذه الملكة و المقام حال الاشقياء حيث يتكثر فيهم هذه الصفات، لبعدهم عن عالم الوحدة و مقام الجمعية الالهية، و توزع قواهم و تفرقة حالهم و نزولهم فى عالم التكثير و الاختلاف، و ركونهم و اخلاصهم الى الارض السفلى و المهبط الادنى، و ميلهم الى الشهوات المتضادة المستحيلة، فبحسب كل من تلك الشهوات و الامانى المذمومة، المتولدة من هذه الصفات الثلاث فى نفوسهم، يتولد نوعاً من الحرمان و العذاب، فيكون لهم بازاء الصفات المذكورة، انطلقوا الى ظل ذى ثلاث شعب لا ظليل و لا يغنى من الالهب و لهم بدلا من شجرة طوبى شجرة الزقوم، ان شجرة الزقوم طعام الاثيم انها شجرة تخرج فى اصل الجحيم طلوعاً كأنه رؤس الشياطين، و الطلع عبارة عن مبدأ وجود البذر الموجب لانبات الشجرة، و الشياطين هى امثلة اهواء مردية مغوية، ان الشيطان ليجرى من ابن ادم مجرى الدم، و رؤسها مبادئ الاشخاص الشيطانية، فمبادئ اهوية النفس و دواعيها المهلكة هى منشأ انبات هذه الشجرة الخبيثة فى القران، و منشأها اصل الجحيم و الهاوية، فتفقه فقهاً اخروياً.

شجرة مبارکه زيتونه - از اصطلاحات

قرآنی است. این شجره از نوع اشجار دنیا نیست.

ملاصدرا گوید درجه عقل هیولانی بذر شجره عقل است و حبه ثمره معرفت و ایمان است و از آن عقل استعداد تکوین می‌یابد و سپس عقل بالفعل و سرانجام عقل مستفاد و بالأخره عقل فعال می‌شود ملاصدرا در جایی گوید: ممکن است مراد از شجره زیتونه مجموع عالم اجسام باشد که به مانند شجره زیتونه نه شرقی است و نه غربی و در جای دیگر گوید:

منظور از شجره عبارت از قوه ملکوتیه است که مظهر آن آسمان هفتم است و شأن آن تصویر حقایق و تنزیل آن‌ها به منزله تخلیق و تشکیل است و متوسط است بین عالم امر و خلق.^۱

شدت و ضعف - از جمله مراتب تشکیک شدت و ضعف است مانند نور و وجود که متصف به شدت و ضعف می‌شوند یعنی مراتب شدید و ضعیف دارند. در باب این‌که آیا شدت و ضعف در ذاتیات می‌تواند باشد یا نه اختلاف است.

ملاصدرا گوید بعضی از فلاسفه شدت و ضعف و بلکه مطلق تشکیک را در ذات و ذاتیات روا نمی‌دانند یعنی در جواهر. ملاصدرا این مطلب را نقض کرده است با نوار که خود آنان گوید در انوار شدت و ضعف و قوت و ضعف و تقدم و تأخر وجود دارد در حالی که انوار جوهرند و بالجمله در انوار جوهریه قابل به شدت و ضعف اند ملاصدرا شدت و ضعف و انواع تفاوت‌های تشکیکی را در وجود اصیل ذومراتب روا و واقع می‌داند وی در ذات وجود اختلاف تشکیکی را روا می‌داند.^۲

ثمن - کلمه شر در فلسفه در مواردی چند استعمال شده است از جمله در مورد وجود و عدم که فلاسفه اعدام و عدمیات را شر می‌دانند و آنچه وجودی و موجود باشد خیر نامند.

از جمله ایراداتی که بر فلاسفه بنا بر فرض وجود اعیان ثابته در علم حق قبل از وجود عینی پیش آمده است این ایراد است که آیا شرور و معاصی قبل از تقرر در عالم عین به وسیله افراد، در عالم علم و اعیان ثابته وجود داشته است یا نه و بالأخره با این فرض لازم آید که تمام اعمال خوب یا بد بندگان قبل از ظهور در عین به تدریج و در طول از زمان در علم حق وجود داشته باشد.

ملاصدرا در مقام دفع این ایراد^۳ گوید: در آن‌گاه که حق تعالی بر ماهیتی از ماهیات متباینه المفهوم تجلی کند در آن گاه است که آن ماهیت موجود می‌شود و برحسب استعدادی که دارند در هر مرتبه‌ای از مراقبت تعینات متصف به وصفی می‌شود و همین صفات و نعوت ذاتی را فلاسفه ماهیات و عرفا اعیان نامیده‌اند و قهراً متقدم بر وجودات خاصه‌اند برحسب ذهن و تابع آن‌ها هستند برحسب خارج و مفاض و مجعول وجود است و نه ماهیت، پس تخالف بین ماهیات به حسب ذات است و بین وجودات به نفس شدت و ضعف و تقدم و تأخر... است و بالجمله وجود با وحدت حقه و ذاتیه‌ای که دارد در هر چیزی به حسب همان ظهور می‌کند مانند

۱- تفسیر آیه نور، صص ۱۵۸ - ۱۶۵ و سوره واقعه، ص ۱۶۳.

۲- اسفار، ج ۱، سفر ۱، صص ۲۲۷ - ۴۳۳.

۳- همان، ج ۲، سفر ۱، صص ۳۵۱ - ۳۵۳.

همان قَدَر خارجی است زیرا تقدیر تابع علم خداوند است. خلاصه کلام ملاصدرا و عرفا در این باب این است که نقص‌ها و مذموم‌ها در وجودات ممکنات بازگشت به خصوصیات محل‌ها و قوایل می‌کند و نه به اصل وجود.

شرع - احکام و نظاماتی که به وسیله پیامبری از پیامبران مقرر شده است شرع و شریعت نامند و بالجمله احکام دینی را احکام شریعت نامند، شریعت نام عام برای مذاهب گوناگون است. ملاصدرا گوید^۱ شریعت را ظاهری است و باطنی مراتب فقها و علما نیز مختلف است پاره‌ای فاضل و پاره‌ای مفضول، پاره‌ای عالم و پاره‌ای اعلم‌اند هر عالمی که نسبت او به پیامبر خود اتم و قرب او به روح پیامبر اقوی باشد علمش به ظاهر و باطن شریعت، کامل‌تر است و کسانی که هم عالم به ظاهرند و هم عالم به باطن شریعت اولی و احق‌اند که از آنان پیروی شود از جهت قرب او به پیامبر و دانش او به خدا و احکام او و از جهت مقام کشف حقایق اشیاء و شهودی که دارد یعنی به مقام کشف و شهود رسیده است و سپس از کسانی که در مرتبت پایین‌تر از او می‌باشند تا برسد به کسانی که تنها علمای ظاهرند، بین علمای ظاهر نیز مراتب است زیرا عالم به اصول و فروع شایسته‌تر است از عالم به یکی از آنها، منظور از اصول آن چیزی است که از کتاب و سنت استفاده می‌شود مانند علم به خدا و کتب و رسولان او و اولیای او و علم به روز قیامت، خلاصه اصول دین.

ملاصدرا گوید هر یک از دو بخش ظاهر و

آب واحد در مواضع مختلف در یک جا گواراست در یک جا گند آب است و مانند شمع آفتاب که بر شیشه‌های گوناگون به ألوان گوناگون ظهور می‌یابد با این‌که آفتاب را ذاتاً رنگی نیست. پس هر آن‌چه نسبت داده می‌شود به مظاهر و مجالی از افعال و صفات مخصوصه ثابت است برای او از وجهی و منفی است از او از وجهی، زیرا برای هر موجود خاصی یک جهت ذات و ماهیت است و یک جهت وجود و ظهور، حق تعالی تنها افاضه وجود می‌کند بر ماهیات که افاضه خیر است چون وجود خیر محض است و چون روشن شد که هر ممکن را در جهت است یکی ماهیت و دیگر وجود و دو حیثیت یعنی امکان و وجوب غیری، بنابراین هر امری را هم می‌توان بدان منسوب کرد و هم می‌توان سلب کرد، از جهتی می‌توان اثبات کرد و از جهتی دیگر سلب کرد و گفته شد که جهت خیریت در اشیاء وجود است و جهت تخالف و شریت ماهیات، ایجاد، افاضه، فعلیت، کمال، تحصل... از ناحیه خداوند است و قصور، خلل، فتور و... از قبل خلق است.

از آن جانب بود ایجاد و تکمیل و زین جانب بود هر لحظه تبدیل. و تفاوت در قوایل و حقایق امکانیه و ماهیات به وجهی از قبل ذوات آنها است و از وجهی از ناحیه فیض اقدس است که قضای ازلی نامند که عبارت از ثبوت اشیاء در علم حق تعالی باشد به نظام افضل.

از آن روی که تابع اسما و صفات حق است، اسما و صفاتی که عین ذات‌اند و وجود این ماهیات در خارج به سبب افاضه وجود است بر آنها بر حسب اوقات و استعدادهای ویژه که این افاضه را فیض مقدس می‌نامند و این به عینه

۱- مفاتیح‌الغیب، صص ۴۸۶-۴۸۷.

باطن را علمایی است که همه آن‌ها داخل در تحت حکم خلیفه‌الله‌اند و آن که هم عالم به باطن است و هم ظاهر از همه کامل تر است ملاصدرا می‌گوید بندگان خدا باید در علوم ظاهر از علمای ظاهر بهره‌مند شوند و در سیر و سلوک از اولیاءالله از دیدگاه ملاصدرا هم باید از مجتهدان و فقها استفاده کرد و هم از عارفان و اقطاب تا ظهور مهدی که همه خلاف‌ها و اجتهادها برداشته شود.

كان للشریعة ظاهر و باطن، و مراتب العلماء ایضاً فیها متکثرة، ففیهم فاضل و مفضول و عالم و اعلم، والذي نسبته الی نبیه اتم و قربه من روحه اقوی، كان علمه بظاهر شریعته و باطنه اکمل، و العالم بالظاهر و الباطن احق ان یتبع، لغایة قربه من نبیه و قوة علمه بربه و احکامه و کشفه حقایق الاشیاء و شهوده ایاها، ثم من هو دونه فی المرتبة، الی ان ینزل الی علماء الظاهر فقط، و فیهم ایضاً مراتب، اذا لعالم بالاصول و الفروع احق ان یتبع من العالم باحدهما، و اعنی بالاصول ما یرتفع من الکتاب و السنة، من العلم بالله و آیاته و کتبه و صحفه و رسله و اولیائه و الیوم الآخر، و ما یقتضی به العقل المنور بالنور الالهی و التجلی الرحمانی، من المسائل الحقة الالهیة، لا المسائل الکلامیة المختلف فیها اختلافا لا یکاد یرتفع الی یوم القیامة لثبوت الدین و اصوله، و القایلون بها فی کتم العدم من افکارهم و انظارهم، و بالفروع ما یرتبط بها من المسائل الکلامیة و الاصول الفقهیة و الاحکام الفقهیة.

فلسکل من الظاهر و الباطن علماء کلهم داخلون تحت حکم الخلیفة، الذي هو العالم بالظاهر و الباطن، و اکمل من الكل، فالواجب علی الطالب المسترشد اتباع علماء الظاهر

فی العبادات و الطاعات، و الانقیاد لعنم ظاهر الشریعة، فانه صورة علم الحقیقة لا غیر، و متابعة الاولیاء فی السیر و السلوک، لینفتح له ابواب الغیب و الملكوت، بمفاتیح اشاراتهم و هداياتهم، و عند هذا الفتح یجب له العمل بمقتضى علم الظاهر و الباطن مهما امکن، و ان لم یمكن الجمع بینهما، فمادام لم یکن مغلوباً لحکم الوارد و الحال، ایضاً یجب علیه اتباع العلم الظاهر، و ان کان مغلوباً لحاله، بحيث ینخرج من مقام التکلیف، فیعمل بمقتضى حاله، لکونه فی حکم المجذوبین، و كذلك العلماء الراسخون، فانهم فی الظاهر متابعون للفقهاء المجتهدین، و اما فی الباطن فلا یلزم لهم الاتباع، لان الفقهاء الظاهریین یحکمون بظاهر الآخر، و العارف لا یتبع من دونه، بل الامر بالعکس، لشهوده الامر علی ما فی نفسه.

و لذلك لابد ان یرفع المهدی علیه السلام عند ظهور الخلافات بین اهل الظاهر، و یرفع الاجتهاد، و یجعل الاحکام المختلفة فی مسألة واحدة حکماً واحداً، و هو ما فی علم الله سبحانه، و یجعل المذاهب حیث مذاهباً واحداً، لشهوده الامر علی ما هو علیه فی علم الله، لارتفاع الحجب عن عینی جسمه و قلبه، کما کان فی ز من رسول الله صلی الله علیه و اله، فاذا کان اجماع علماء الظاهر فی امر ینخالف مقتضى الكشف الصحیح، الموافق للكشف الصریح النبوی و الفتح المصطفوی، لا یكون حجة علیهم، فلو خالف فی عمل نفسه من له المشاهدة و الكشف، اجماع من لیس له ذلك، لا یكون ملوماً فی المخالفة، و لا خارجاً عن الشریعة، لاخذه ذلك عن باطن الرسول و باطن الکتاب و السنة.

شُرک - شرک در برابر توحید است. شرک یعنی برای خداوند جهان شریک قرار دادن،

بت پرستیدن و توحید یعنی نفی شریک کردن از خدا و اعتقاد به وحدانیت او. ^۱ توحید.

شعور - شعور به معنای اطلاع و آگاهی است. صدرا گوید شعور عبارت از ادراک بدون استنباط است و اول مرتبت حصول علم به قوت عاقله است و چنان می نماید که شعور ادراک متزلزل است و از این جهت در حق خدا اطلاق نشده است. ^۲

شفاعت - شفاعت یعنی آنچه شخص به واسطه آن شفیع می شود و آن نوری است که از حضرت الهیت بر جواهر وسایط بین او و بین کسانی که در هاویه بُعد و دوری از خداوند سقوط کرده اند تابش نماید. ^۳

پس متوسطان در سلسله موجودات عقول فعاله اند و سپس نفوس و سپس طبایع و سپس انبیاء، اولیا و علمایند.

ملاصدرا گوید منظور از واسطه، وسایط در فیض اند که عقول، نفوس، طبایع باشند و در عالم انسانی، انبیاء، اولیا و علمایند. او گوید: اشخاص متقوم به طبایع اند و طبایع متقوم به نفوس و نفوس متقوم به عقول اند و نور وجود از حق بر همه موجودات افاضه می شود لکن افاضه آن بر عقول مستقیم است و بر غیر عقول بعضی بر بعضی به انعکاس است، در این دنیای خاکی نیز مردم به حسب حیات اخروی و وجود علمی معادی متقوم به علمایند و علما متقوم به اولیایند و اولیا متقوم به انبیایند و نور هدایت و وجود معادی از ذات حق تعالی بر جوهر نبوت افاضه می شود و از جوهر نبوت در همه موجوداتی که مناسبات آن ها با جوهر نبوت خوب باشد انتشار می یابد از لحاظ کثرت محبت و مواظبت بر سنت های دین و ذکر و یاد خداوند.

مثال این نور آفتاب است هنگامی که بر آب افتد که از آن منعکس می شود با محل مخصوص از دیوار (نه بر همه دیوار) از جهت مناسبت و وضع خاص آن موضع مخصوص پس اولین شرط فیض بردن از سوی خداوند وجود مناسبت است و سپس وجود واسطه که پیامبر باشد و هر مناسبتی هم موجب استفاضه نخواهد شد و بلکه مناسبت مخصوص لازم است اول بین پیامبر و ذات حق و سپس بین آن فردی که استفاضه می کند باید مناسبت خاص با واسطه که حضرت پیامبر است داشته باشد و از این جا است که فرمود «و من اطاعنی فقد اطاع الله و من ابغضنی فقد ابغض الله» و مناسبات معنوی عقلی مقتضی این است که جواهر معنوی مستعد استفاضه نور شوند و بالجمله شفاعت وساطت است و هر نوع وساطتی کافی نیست بلکه مناسبت خاص لازم است. یعنی محتاج به فیض و شفاعت باید مناسبت خاص با پیامبر و اولیا و بالآخره وسایط داشته باشد. به هر حال توضیح داده شد که شفیع کسی است که روز قیامت برای بندگان گنه کار به نزد خداوند وساطت کند و در قرآن آمده است که شفاعت باید با اذن خدا باشد اذن را تفسیر کرده اند به وجود مناسبت خاص. در تفسیر من ذالذی یشفع که پرسش انکاری است آمده است که کفار گمان می کردند که بتان شفیع آن ها بوده و واسطه بخشش گناهان آنان خواهند شد از این رو به آن ها انکار می شود خداوند این اندیشه باطل

۱- تفسیر ملاصدرا، ج ۴، ص ۷۴.

۲- اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۱۱۹.

۳- تفسیر ملاصدرا، تفسیر آیه الکرسی، ص ۱۲۵.

آن‌ها را رد کرده گوید شفیع آن موجوداتی‌اند که واقع در سلسلهٔ ایجاد و علت طولیه‌اند و در موجودات پست شفاعت و شفیع وجود ندارد، که فرمود «و یعبدون من دون الله مالا یضرهم ولا ینفعهم» خلاصه این‌که ملاصدرا گوید مأذون برای شفاعت اولاً و بالذات شخص حقیقت محمدیه است که در بدایت خلقت عقل اول و قلم اعلی و عقل قرآنی نامیده شده است و در آخر هم به محمد بن عبدالله و خاتم انبیا ختم می‌شود در مقام ظهور بشر جسمانی که فرمود «كنت نبیاً و آدم بین الماء والطين» و فرمود «انا سید ولد آدم و صاحب اللواء و فاتح باب الشفاعة یوم القیامة» و بعد از او حقیقت علویه که در بدایت به نام نفس کلی اولی و لوح محفوظ و قلم اعلی و ام‌الکتاب نامیده شد و سپس الاقرب فا الاقرب، ملاصدرا مراتب عقول و نفوس و افلاک را با مقام رسالت و ولایت و ائمهٔ دوازده گانه منطبق کرده است.

همان‌طور که مراتب عقول و نفوس واسطه در فیض به عناصر و موالیداند همان‌طور هم ائمه واسطه در فیض‌اند به بندگان.

شکل - یکی از کیفیات مخصوصه به کمیات است چنان‌که گفته‌اند «الشکل هیئة حاصلة فی المقدار او المتقدر من جهة احاطة حدا و حدوده»^۱

شم - در تحت عنوان کلمه شامه بیان شد که آن یکی از حواس ظاهره است که عضو آن بینی است.

صدرا در مقام مقایسه میان شامه و ذوق گوید شم‌الطف از ذوق است چنان‌که ذوق‌الطف از لمس است و درعین حال لمس و ذوق و شم «لامسه ذایقه و شامه» اکثف مشاعر و قوا

می‌باشند. ← حواس خمس ظاهری.^۲

شش‌وونات و تجلیات حق - هویات وجودی عالم را شش‌وونات حق نامند. هر شأنی از شئون حق مرتبه‌ای از وجود و هویتی از هویات است ملاصدرا گوید:^۳ «شش‌وونات و تجلیات حق تعالی را شش‌وونات و تجلیات ذاتی است ازلاً و ابداً و برای او برحسب حقیقت، اسمایی است و نیز برحسب «کل یوم هو فی شأن» شئون و تجلیاتی است، متجدد و متعاقب و برحسب آن شئون، اسما و صفات اضافی یا سلبی است و برای هر یک از آن سه قسم نوعی از وجود است زیرا وجود نظر به سعه دایره او شامل همهٔ اشیاء است حتی اعدام و قوت‌ها و امکانات و استعدادات، زیرا برای هر یک از آن‌ها ماهیتی و معنایی است. فرق بین ذات، صفت و اسم، این است که ذات عبارت از هویت شیء و نحوه وجود او است یعنی وجود خاص به او. هر هویت وجودی را صفات کلیه ذاتی است و صفات عرضی.

شوق - میل مفرط را شوق گویند و عبارت از طلب کمال «ما هو حاصل بوجه غیر حاصل بوجه» می‌باشد زیرا چیزی که عادم امری باشد رأساً مشتاق به آن نخواهد شد زیرا تصور آن را نمی‌کند که مشتاق به آن شود و شوق به معدوم مطلق محال است.

و بالجمله شوق استدعای کمال است.^۴
شوق حیوانی عبارت از امری است که مبدأ

۱- انفار، ج ۴، صص ۱۶۳، ۱۶۶.

۲- همان، صص ۱۳۸، ۱۴۰.

۳- مفتاح الغیب، ص ۳۲۷.

۴- انفار، ج ۲، سفر ۱، صص ۲۴۱-۲۴۳.

حرکت نفوس سافله است به طرف کمال مطلوب خود.

و به طور کلی هر موجودی در حد وجودی خود همواره در حرکت بوده و از قوت به فعل و از نقص به کمال گراید نهایت کمالات بر حسب استعداد فطری و ذاتی و غریزی موجودات مختلف است و کمال هر چیزی بسته به حد وجودی آن چیز است.

نهایت کمال مطلوب هر چیزی حد کمال وجودی آن است و موجودات در مراحل قوت و استعدادات خود همواره در سیر و حرکت اند به طرف کمال مطلوب خود.

مبدأ همه این حرکات و تکاپوها شوق غریزی است که در نهاد موجودات هست. این میل طبیعی موجودات را شوق طبیعی و شوق تسخیری گویند از آن جهت که تابع میل و اراده نمی باشند.^۱

و مبدأ حرکت نفوس را به طرف کمال مطلوب خود شوق نفسانی نامند.

صدرا گوید: نفس انسان را مقام معلوم و معینی نیست نه از لحاظ هویت و نه از لحاظ درجت، و بلکه نفوس انسانی را درجات و مقامات متفاوت است و او را در هر درجت و مقامی صورتی است که در هر مرتبت و درجتی که باشد باز هم طالب کمال فوق و بالاتر است. صدرا در توضیح آن که تمام موجودات را شوقی هست گوید:

۱- وجود حقیقت واحده عینیه است.

۲- حقیقت هر ماهیتی عبارت از وجود خاص او است.

۳- وجود به طور مطلق مؤثر بوده و معشوق و متشوق الیه است.

۴- معنی شوق عبارت از طلب کمال است نسبت به چیزی که به وجهی حاصل باشد و به وجهی حاصل نباشد زیرا عادم امری به طور کلی و مطلق مشتاق بدان نخواهد بود و واجد امری هم مشتاق به آن نخواهد بود زیرا تحصیل حاصل است ذات حق تعالی چون وجود کامل و اکمل و اتم است مطلوب و متشوق و مشتاق الیه تمام موجودات است و چون واجد تمام کمالات است مشتاق و طالب نیست و همین طور عقول مجرد که به اندازه ظرفیت خود واجد کمالات می باشند مشتاق به مادون خود نمی باشند و فیض آن ها به مادون هم عطایا و مواهبی است که لافرض است ولكن «عند اعتبار نفس» خود محتاج به ذات حق اند و شایق به تمام و کمالند. بنابراین مقدمات گوید هیولای اولی چون حایز حظی از وجود است و عادم محض وجود نیست و او را حظی ولو بسیار ضعیف از کون و وجود هست و طالب نیل به کمال وجودی است زیرا هیولی خود قوت وجود اشیاء است و بیان شد که سنخ وجود در تمام موجودات یکی است و متحد است به علم و اراده و قدرت از کمالاتی که لازمه وجود است و هر کجا وجود یافت شود علم و شعور، اراده و قدرت یافت می شود پس هیولی را نیز نحوی از تصور است به کمال. نهایت تصور ضعیف به اندازه ضعف وجودش که عبارت از ذات او است پس طالب وجود مطلق کاملی است که خود مؤثر بالذات باشد و چون مرتبت وجودی آن ضعیف است و فقدان او زیاد است دارای کمال شوق است و به نحو خاصی طالب تمام است و همواره در حرکت و

سیر به طرف کمال مطلوب خود است. ←
محبت و عشق.

و بالجمله یکی از مباحث ذوقی ملاصدرا بحث از شوق هیولی به صورت است. وی در مقام اثبات نظر خود مقدماتی ذکر کرده است از جمله:

۱- وجوه حقیقی واحد و عینی است.

۲- حقیقت هر ماهیتی وجود خارجی او است و تحقق ماهیت به وجود است.

۳- آنچه در خارج متحقق است نحوه وجود اشیاء است و ماهیت مستزاع از مراتب وجود است.

۴- معشوق واقعی به طور مطلق وجود است.

۵- شوق عبارت از طلب کمال است. و کسی شایق است که واجد مرتبه‌ای از کمال و فاقد مرتبه‌ای دیگر از آن باشد نه واجد کلی و نه فاقد کلی.

ملاصدرا حرکات و سیر همه موجودات را به واسطه شوق و عشق به کمال می‌داند همه موجودات ناقصه به سوی کمال در حرکت‌اند و از قوت‌ها به فعل‌ها سیر می‌کنند.^۱

هیولی مشتاق به کسب همه صورت‌های ممکن است این شوق‌ها در دو سلسله طولیه و عرضیه در همه موجودات جهان وجود هست و همه به عشق عزیزی ذاتی به سوی کمالات در جریان و سیلان‌اند.

زیرا صورت با فعلیت‌های اشیاء و کمالات آن‌ها است و بحث مستوفی در باب شوق‌ها و عشق‌های موجودات به سوی کمال حقیقی کرده است و نیز بحثی مستوفی در باب صورت‌ها کرده است و غایت سیر موجودات ذات حق

است.

هر حرکت ارادی دارای مبادی است که مبدأ قریب آن قوه محرکه مباشر بافعل است در حیوان، منظور مبادی افعال است که تصور، تصدیق، علم تصدیقی و شوق و شوق متأكد و سرانجام حرکت عضلات برای انجام فعل باشد که اراده مؤکد یا شوق مؤکد را اجتماع نامند این‌ها مبادی افعال ارادی است. گاه باشد که صورت مرتسمه در ذهن که به دنبال آن مقدمات و مبادی دیگر حاصل و منتهی به انجام فعل می‌شود همان صورت مرتسمه، غایت و هدف فعل است چنان‌که انسان از محل سکونت خود ناراحت است قصد محلی دیگر کند و بدان محل رود که مطلوب صرفاً همان محل دوم است که مرسوم در ذهن او بوده است و گاه غایت عین صورت مرتسم در ذهن او نباشد مثل این‌که انسان آن محل را به خاطر ملاقات دوستی انتخاب کرده است که مآلیه‌الحرکت بالذات غایت مطلوب او نیست.^۲

در قسم اول غایت متشوقه نفس مآلیه الحریکه است و در قسم دوم غایت متشوقه بعد از نیل بمآلیه الحریکه حاصل می‌شود که ملاقات دوست باشد و گاه باشد که نفس حرکت غایت متشوقه متحرک باشد بنابراین غایت حرکت در هر حالی آن چیزی است که غایت حقیقی اولیه است برای مبدأ قریب حرکت که در عضله است و بالجمله غایت نخست در ذهن و قوه مدرکه ترسیم می‌شود و سپس به وسیله قوه محرکه مبدأ قریب بعد از حصول مبادی دیگر حاصل

۱- افکار، ج ۲، سفر ۱، صص ۲۴۲ به بعد.

۲- همان، صص ۲۴۲ - ۲۵۰ به بعد.

می‌شود.

و گاه باشد که غایت غیر از آن چیزی باشد که حرکت به آن منتهی می‌شود چنان‌که بیان شد و هرگاه مبدأ قریباً اقرب با دو مبادی دیگری که قبل از آن می‌باشند مطابق افتد. نهایت حرکت غایت همه مبادی است و عبث نیست زیرا غایت ارادی است و هرگاه مبدأ قریب با مشتاق تخیلی مطابق باشد و با تشوق فکری مطابق نباشد. یعنی غایت مرتسم در ذهن امر خیالی باشد و با شوق فکری مطابق نباشد عبث است. و هر غایتی که نهایت حرکت نباشد و مبدأ آن تشوق فکری هم نباشد در این صورت یا تخیل تنها مبدأ شوق است یا تخیل به اضافه طبیعت یا مزاج مبدأ شوق است مانند تنفس و حرکت مریض و یا تخیل با خلق و ملکه نفسانی داعی بر آن فعل است بدون اندیشه مانند بازی با ریش که قسم اول را جزاف و قسم دوم را قصد ضروری یا طبیعی نامند و قسم سوم را عادت نامند و هرگاه غایتی از غایات یافت نشود یعنی فعل به غایت مترتب منتهی نشود باطل نامند.

پس عبث غایت قوه خیالیه است در باب اتفاق قول دیمقراطیس نقل و ردّ و نقض شده است. در باب غایت افعال اختیاری مسأله فعل خداوند مطرح شده است که پاره‌ای گفته‌اند افعال خداوند خالی از حکمت و مصلحت است که ملاصدرا به طور تفصیل دلایل آن‌ها را مردود می‌داند و از قول ابوسعید ابوالخیر در جهت دلایل خود مؤیداتی آورده است.

و در مبحث چهارم در باب غایت کائنات متعاقبه نامتناهی بحث مفصل دارد.^۱

شهووت - شهوت به معنی میل مفرط و علاقه و رغبت شدید «شهی» یعنی لذیذ و

عبارت از حرکت نفس است برای طلب ملایم یا ملذ «شها» یعنی کثیر الشهوۃ «شهوۃ» و شهوی و «شهوۃ» یعنی ذو شهوت. و بالجمله شهوت یکی از اوصاف نفسانی است و اعتدال آن عفت است و افراط آن شره و تفریط آن خمود است عفت مصدر و مبدأ سخا، حیا، صبر، مسامحه، قناعت، ورع، قلت طمع، مساعدت است؛ و از طرف افراط آن حرص، وقاحت، تبذیر، ریا، هتک، مخافت، ملق، حسد، شماتت و تذلل در مقابل اغنیاء منشعب می‌شود.^۲

شیطان - موجود فریب‌کار و خبیث، در تمام مذاهب در مقابل رحمن خودنمایی می‌کند و تعبیر از آن در سنت‌ها و مذاهب گوناگون است.

ملاصدرا گوید: حقیقت شیطان جوهری است نفسانی و فاعل شرّ و مبدأ غلط در اعتقادات و فسق‌ها و فجور و عصیان در اعمال شیطان است. منشأ وسوسه، مکر، خدعه و ارائه چیزهایی که حقیقت ندارد شیطان است. ابراز باطل در صورت حق کار ابلیس است. وی جریان فریب دادن آدم را شرح داده و آدمی زاده‌ها را از مکر و حيله شیطان بر حذر داشته است.^۳

فی الکشف عن فعل الشیطان و حقیقه.

اعلم: ان حقیقه الشیطان جوهر نفسانی فاعل الشر. مبدأ الغلط فی الاعتقادات، والفسوق و العصیان فی الاعمال، منشأ الوسوسة والمکر و الخدیعة، و ارائه اشیا لا حقیقه لها، و ابراز الباطل فی صورة الحق، و ذلک ان ابلیس لما تمت حیله

۱- امصار، ج ۲، سفر ۱، ص ۲۵۹.

۲- همان، ج ۱، صص ۵۳، ۴۱۲.

۳- مفتاح‌الغیب، صص ۱۹۲-۱۹۳.

المجرمین، لهم من جهنم مهادر و من فوقهم غواش، و كذلك نجزی الظالمین، و هذه الشبكة المعمولة بحيلة ابليس، المنصوبة ليقع فيها المغترون يلامع سراب اللذات، معمولة من محاسن امور الدنيا الواهية، و زخارفها الطبيعية، و مثالاتها الهیولانية، فمن مال بکلیته اليها، و هجم فيها، و اقتحم و غرق فی شهواتها، و انهک فی لذاتها، فقد طالت بلیته و عظمت رزیتة، و حیل بینة و بین النجاة، و غلق علیه باب الخلاص عن ربة هذه الافات.^۱

شیئیت = از جمله مصادر جعلی است یعنی چیز بودن. شیء مفهوم عام است و مساوق با وجود مفهومی است و بنابر این شیئیت یک امر خاص نیست در همه امور صادق و با آن‌ها منطبق است چنان‌که مفهوم وجود. ملاصدرا گوید: شیئیت ممکن بر دو وجه است، شیئیت وجود و شیئیت ماهیت. که از آن تعبیر به ثبوت شده است. قسم اول عبارت است از ظهور ممکن در مرتبه‌ای از مراتب و عالمی از عوالم و قسم ثانی عبارت از نفس معلومیت و ظهور ماهیت است به نزد عقل به واسطه نور وجود و انتزاع آن از وجود. و بیان شد که موجودیت ماهیت به این نیست که وجود صفت آن شود و بلکه به این است. در مقام تحلیل ذهنی یکی از اجزاء شیء و موجود باشد و در خارج عین وجود و متحد با آن باشد که وجود در تصور عارض و وصف ماهیت است و در خارج یکی است و اصل وجود است و ماهیت حد وجود.^۲

على آدم عليه السلام، و وصل بالاذية اليه ما وصل، و نال بغيته و بلغ منيته، و سئل ربه الانظار الى يوم يبعثون، فاجيب الى يوم الوقت المعلوم، اتخذ لنفسه جنة غرس فيها اشجاراً و اجرى فيها انهاراً، ليشاكل بها الجنة التي اسكنها الله آدم، و قاس عليها قياساً مغالطياً، و هندس عليها هندسة فانية مضمحلة لابقاء لها، كما يترأى فى مرآة وقعت فى محاذاة جنات و انهار و ابنية صور خيالية فانية، و جعل فيها مساكن اهله و ذريته و اوليائه، و هى كمثلى سراب بقية يحسبه الظمآن ماء، حتى اذا جانه لم يجده شيئاً، و ذلك انه كان من الجن، و قد قيل: ان فعل الجن اكثره التخيل و التمثيل ما لا حقيقة له، كذلك فعل ابليس انما هو تمويه و تزويق و مخاريق و تنميق لا حقيقة لها و لاحق عندها، ليصدها الناس عن الطريق القويم والصراط المستقيم، و بذلك و عد ذرية آدم، كما قال تعالى: يعدهم و يمنيهم و ما يعدهم الشيطان الاغوراء، و الجنة التي غرسها ابليس لذريته ليصيدوا بها ذرية آدم و يخرجوهم عن جنة ابیهم، هى الامور الدنيوية و الشهوات الواهية الدنية، و فعل الخطاء و المأثم و ارتكاب المعاصى و المحارم، و حب القنية الفانية و اللهو و اللعب، و الخروج عن طاعة الله و الاخلاص الى ارض الدنيا، و نسيان امور الآخرة و احوالها، و الاعراض عن آيات الله و الصمم عن ذكرها، و اهل الطاغوت و اولياء الشيطان هم المعرضون عن ذكر الله و ملكوته، و المعتكفون على الدنيا و شهواتها، الواقعون فى شبكة ابليس، المقيدون فى حبابله، فهم فى العذاب مشتركون، و من برازخ الظلمات لا يخرجون، كما فى قوله: لا تفتح لهم ابواب السماء و لا يدخلون الجنة حتى يلج الحمل فى سم الخياط، و كذلك نجزی

۱- مفاتيح الغیب، صص ۱۹۲-۱۹۳.

۲- اسفار، ج ۲، سفر ۱، ص ۳۴۷.

ص

صابئیان = یکی از فرق مذهبی قبل از اسلام اند که ریشه در هندو سپس حران دارند صابئیان ستاره پرست اند در قرآن مجید نامی از آنها آمده است به هر حال در مورد ریشه وجودی آنها و اعتقادات دقیق آنها سخن بسیار است. برای اطلاع کافی ← کتب تاریخ مذاهب.^۱

ملاصدرا بر آن است که صابئیان از پیروان شیث و ادریس بودند آنها معقولات را عبادت می کردند مانند ارواح و کواکب بنابراین ملاصدرا معتقد است که صابئیان ستاره پرست نبوده اند و بلکه ارواح ستارگان را می پرستیدند.

وی گوید یونانیان قبل از خروج اسکندر اقدام به بنای هیاکل کردند به نام قوای روحانی و اجرام نیره و آنها را به عنوان معابد قرار دادند ملاصدرا با استفاده از اطلاعاتی که رسائل اخوان الصفاء می دهند نام هیاکل را ذکر کرده است مانند هیکل عقل، هیکل علت اولی و هیکل عقل صریح و هیکل نفس و هیکل سیاست مطلقه و هیکل زحل و هیکل مشتری و هیکل مریخ. باید توجه داشت که در رسائل اخوان الصفاء اطلاعات زیادی هم درباره صابئیان حران و هم هیاکل عبادت آنها وجود دارد که برای مزید اطلاع باید به آن مأخذ مراجعه شود.

صادر اول = مراد موجود اول است که از ذات حق تعالی بلا واسطه صادر شده است صدرا گوید: عندالتحقیق صادر اول عبارت از وجود منبسط است که نفس رحمانی هم گویند لکن در مقام نسبت موجودات بعضی به بعضی دیگر و از لحاظ تقدم و تأخر و شرافت و خست و ترتب هر یک بر دیگری، اول ما صدر عقل است و عقل اول است و نسبت به اصل وجود اول ما صدر، وجود منبسط است. ← عقل و اول ما صدر.^۲

صاعقه = عبارت از صدای رعد است با شدت که همراه آن قطعه آتش یا شعله آتش قوی ظاهر می شود که هرگاه به اشیا برخورد اگر آن شیء متخلل باشد و لطیف از وی می گذرد و آن شیء به حال خود باقی می ماند و اگر متکاثف و سخت و سفت باشد ذوب می شود و با تمام نیرویی که دارد باز هم با شتاب خمود و خموش می شود.

ملاصدرا به مناسبت تفسیر آیاتی که در آنها رعد و برق و غیره آمده است به تفسیر و تأویل صاعقه پرداخته است. در قرآن مجید آمده است

۱- تفسیر ملاصدرا، ج ۲، ص ۲۱۶.

۲- مشاعر، ص ۵۶.

«يجعلون اصابعهم في اذانهم من الصواعق حذر الموت» در تفسیر صواعق و رعد و برق وجوه مختلفی آمده است.^۱

والضمير في (يجعلون) لأصحاب الصيَب، والمرجع و إن كان محذوفاً لفظاً لكنّه باق معنی، فيجوز أن يعول عليه. والجملة استئناف كأنّها وقعت في جواب من قال: «فَكَيْفَ حالهم مع مثل هذه الشدة والهول؟».

و إنما ذكر «الأصابع» موضع «الأنامل» للمبالغة، أو لأنّ المراد بعضها، وقوله: (من الصواعق) متعلّق به «يجعلون» أي: من أجلها.

والصاعقة: قصفة رعد شديد معها جوهر ناری فوی النارية لا تمرّ بشيء إلا أتت عليه. بقي بحاله إن كان متخلخلاً لطيفاً، و أذا به أودكته بسرعة إن كان متكاثراً صلباً. وهي مع قوتها سريعة الخمود والجمود، و «الثاء» فيها للمبالغة كالراوية، أو مصدرية كالعاقبة.

وقوله: (حذر الموت) نصب على العلة. والموت: زوال الحياة و عدمها عما فيه قوة قبولها. و قيل: صفة تضادّ الحياة، تمسّكا بقوله: (خلق الموت والحياة) [۲/۶۷].

و دفع بأنّ «الخلق» ههنا به معنی التقدير، والإعدام مقدرة و إن لم تكن مجعولة.

و معنی إحاطته تعالی بالكافرين: شمول قدرته عليهم و إحاطة أمره و نعمته بهم لقوله: (و ان جهنم لمحيطة بالكافرين) [۵۴/۲۹].

و قيل: المعنى أنّهم لا يفوتونه كما لا يفوت المحيط به المحيط، لا يخلصهم الخداع والحيل. والجملة اعتراضية لا محلّ لها من الإعراب.

و «الخطف» الأخذ بسرعة. و قرء مجاهد «يخطف» - بكسر الطاء - والفتح أفصح؛ و عن ابن مسعود والحسن: «يخطف» - بفتح الياء والخاء -

على أنّه...

صحت و مرض - صحت و مرض از
کیفیات نفسانیه‌اند، صحت را چنین تعریف کرده‌اند.^۲

که ملکه یا حالتی است که از موضوع آن افعال سلیمه صادر گردد «ملکه او حاله تصدر عنه الافعال من الموضوع لها سلیمه» و باز گفته شده است که «الصحة هیئة بها یكون بدن الانسان فی مزاجه و ترکیبه بحيث یصدر عنه الافعال کلها صحیحة سلیمه»

و مرض را تعریف کرده‌اند که «هو هیئة مضادة للصحة ای ملکه او حاله یصدر عنها الافعال من الموضوع لها غیر سلیمه».

و بالجملة صحت هیأتی است در شیء که مبدأ سلامت افعال است که در موقع عروض مرض آن هیأت زایل می‌شود و هیأتی دیگر که مبدأ آفت است حادث می‌شود و آن مرض است بعضی صحت و مرض را از کیفیات محسوسه می‌دانند.

صحیفه اعمال - یکی از مسائل کلامی است، اساس بحث بر این است که تمام اعمال بندگان در این دنیا در صحیفه ثبت می‌شود و این صحیفه در روز حشر به دست اشخاص داده می‌شود تا خود بخوانند و از حاصل اعمال و کردار خود در دار دنیا مطلع شوند ملاصدرا گوید:

و اما «کتب» (یعنی صحیفه اعمال که به دست راست موحدین از اهل تقوا و فضایل نفسانی داده شده و نشان‌دهنده صور نیات عالیه

۱- تفسیر مرآة بقره، ج ۲، ص ۳۲.

۲- اسفار، ج ۱، سفر ۲، ص ۱۴۶.

و معارف الهیه و اخلاق فاضله‌ای است که در آن نقش بسته است و اعمال و افعال آنان در اندک زمانی و به آسان‌ترین وجهی محاسبه می‌گردد و سپس با وجد و سرور به اهل و خویشاوندان و همگنان خود می‌پیوندند، همان‌طور که در قرآن مجید می‌گوید: «فَأَمَّا مَنْ أَوْتَىٰ كِتَابَهُ بِیَمِینِهِ. فَسَوْفَ یُحَاسِبُ حِسَابًا یَسِیرًا. وَ یَنقَلِبُ الِیْ اَهْلِهِ مُسْرُورًا»^۱ و آن‌کس، مؤمن سعادت‌مند است زیرا کتاب و صحیفه اعمال او از جنس الواح عالی‌ای است (که در آن‌ها صور عالیة علمیة و معارف عقلیة الهیه نقش بسته و صحیفه اعمال او مورد تکریم و تحسین الهی در مقامی عالی و بالاتر از فهم و ادراک عمومی قرار گرفته و از صور اوهام و تخیلات نفسانی و نقوش و رسوم جسمانی منزّه و مبری است) و صحیفه‌ای است که صور نیات و اعمال و اخلاق فاضله در آن به دست مسافران راه حق و سالکان طریق معرفت و عبودیت و خوبان و نیکوکاران گرامی نگاشته شده است. همان‌طور که در آیه شریفه «فِی صُحُفٍ مُّکْرَمَةٍ. مَرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ بِأیدی سَفَرَةٍ. کَرَامَ بَرَرَةٍ»^۲ بیان گردیده.

و اما آن‌کس که کتاب و صحیفه اعمالش به دست چپش داده می‌شود او منافق و شقی است. زیرا کتاب او از جنس اوراق و نوشت ابزارهای عالم سفلی جسمانی و صحیفه‌های محسوس و قابل احتراق است، همان‌طور که خدای متعال در قرآن کریم می‌گوید: «اِنَّ کِتَابَ الْفَجَّارِ لَفِی سَجِینَ. وَ مَا اَدْرِیکَ مَا سَجِینٌ. کِتَابٌ مَّرْقُومٌ. وَ یَلِیْ یَوْمَئِذٍ لِلْمُکَذِّبِینَ»^۳ و اما کافر (مطلق که نه باطناً و نه ظاهراً ایمان به خدا ندارد) کتابی (که حاکی از احوال و اوصاف او باشد) ندارد (زیرا کفر همه اوصاف را محو و نابود می‌کند و اثری جز سیاهی

مطلق ناشی از کفر در صفحات نفس باقی نمی‌گذارد) ولی از شخص منافق (که کفر را در زیر حجاب نفاق پنهان نموده و خود را ظاهراً مسلمان نشان می‌دهد) در مورد ایمان لفظی ظاهری و عهد و میثاقی که اسلام از وی گرفته است، پرسش می‌شود و به مضمون آیه شریفه «اِنَّهٗ کَانَ لَا یُؤْمِنُ بِاللّٰهِ الْعَظِیْمِ»^۴ در حق او گفته می‌شود که او شخصی بود که در دار دنیا ایمان به خدای بزرگ نیاورده بود (و ایمان او لفظی و ظاهری بود).

پس شخص معطل به کسر طا (که قایل به تعطیل عالم از وجود مدبری قادر و حکیم است) و همچنین شخص مشرک (که برای عالم، دو و یا سه مبدأ قایل است) و شخص جاحد (که منکر وجود خدا است و برای عالم مبدئی جز خدا به نام طبیعت و یا دهر قایل است) همگی تحت عنوان منافق داخل می‌شوند و منافق، در حقیقت، یکی از این سه طایفه است و صواب ظاهری اسلام (که به طور ظاهر خود را به آن نسبت می‌دهد) در عالم آخرت مفید و نافع به او نیست، هرچند همین اسلام ظاهری صوری برای عوام الناس و ضعیفا (که از درک علوم معارف الهی محروم‌اند نافع و مفید و موجب نجات آن از عذاب ابدی است).^۵

و اما آنان که کتاب و صحیفه اعمالشان از پشت سر به آنان داده می‌شود، ایشان کسانی هستند که در دار دنیا کتاب خدا به آنان عرضه

۱-انشقاق / ۷-۹.

۲-عبس / ۱۳-۱۶.

۳-مطففین / ۷-۱۰.

۴-حاقه / ۳۳.

۵-ترجمه شواهد، صص ۴۳۰-۴۳۱.

شد ولی آنها پشت سر انداختند و آن را به بهای کم فروختند و چون روز قیامت فرا رسد به آن کس که از این گروه است، گفته می‌شود که گناهان اعمال خود را از پشت سر بگیر، یعنی از آن جا که کتاب خدا را در دار دنیا به دور افکندی به خاطر لذایذ نفسانی از مندرجات آن سرپیچی کردی (بگیر، همان طور که در قرآن مجید در آیه شریفه «قِيلَ ارْجِعُوا ورائکم فالتَمِسُوا نوراً»^۱ به آن تصریح می‌کند می‌گوید به آنان گفته می‌شود که ای تبه کاران برگردید به پشت سر و از آن جا نور رستگاری را درخواست کنید (زیرا که در دار دنیا کتاب خدا را که مشتمل بر انوار معرفت بود به پشت سر انداختید و از آن رو برگردانید) و این کتاب که به آنان درباره آن چنین گفته می‌شود همان کتابی است که (از جانب خدا توسط پیامبران) بر آنان نازل شده بود، نه کتاب و صحیفه اعمال آنان (که بر حسب تقسیم گذشته به دست چپ آنان داده می‌شود و بدیهی است که این گفتار گفتاری است بر اساس سرزنش و توبیخ و گرنه در روز قیامت کتابی به نام تورات و انجیل و قرآن بدان صورت که دار دنیا بر روی اوراق و صفحات الواح و یا کاغذ نوشته شده باشد، وجود ندارد تا که آن را از پشت سر و یا از پیش سرگرفت) و این داستان بدین علت و سبب است که این شخص موصوف هنگامی که کتاب خدا را پشت سر انداخت گمان می‌کرد که دیگر به آن بازگشت نمی‌کند و از آن خبر و اثری باقی نمی‌ماند.

صراط = صراط یعنی راه و طریق و صراط

به ضم صاد شمشیر بلند و برنده است. صراط حق یعنی راه حق و صراط مستقیم یعنی راه راست. در خبر است که صراط عبارت از طریق

معرفه الله است.

و گفته‌اند که صراط دو قسم است یکی صراط در دنیا و دیگر صراط در آخرت. صراط دنیا امام مفترض الطاعة است و صراط در آخرت جبری است که بر روی جهنم است و هر که در دنیا امام را اطاعت و پیروی کند از آن جسر بگذرد.

صدرا گوید «کل نفس صراط الی الآخرة بوجه» همان طور که سالک است به وجه دیگری طریقه توحید را صراط گویند و صراط مستقیم صورت هدایت است که انسان در اثر راه و روش مستقیم و پیروی از اوامر برای خود و نفس خود ملکه به وجود آورده که آن را صراط مستقیم گویند.^۲

راهی که طالب آن را به حق می‌رساند که راه سلوک همه پیامبران و اولیا و حکما و به ترتیب افضل و افضل بوده است، از دین توحید الهی که تهذیب نفس باشد به اعمال و آداب شرعی و پاک کردن نفس از چرک و آلودگی‌های شهوت و غضب، ملاصدرا در شواهد الربوبیه شرح نسبة مفصلی در مورد صراط دارند:

اشراق هشتم: در بیان صراط

از مجموع سخنان ما بر تو معلوم شد که برای هر موجودی از موجودات این جهان حرکت و تحولی است ذاتی و عبادتی است فطری (و وظیفه‌ای است که به عنوان انقیاد و اطاعت و عبادت پروردگار انجام می‌دهد) و

۱- حدید / ۱۳.

۲- تفسیر سوره یس، ص ۵ و مشاعر، ملاصدرا، صص ۱۶۸ و تفسیر ملاصدرا، ج ۵، ص ۱۹ و تفسیر کبیر، ص ۱۱۱.

برای انسان علاوه بر آن حرکت ذاتی جوهری، حرکت دیگری است به نام حرکت ارادی که به وسیله آن در طلب امری که آن را برای خویش امری نیکو و کمالی بهتر و بالاتر می‌پندارد، می‌کوشد و این حقیقت (یعنی حرکت و تکاپوی فطری به سوی اهداف و غایات ضروری در نظام عالم) در نظر آن‌که حجاب و نقاب از دیده حقیقت بین او برداشته شده است، کاملاً مشهود و مکشوف است به خصوص در مورد انسان به علت وسعت دایره وجود او و برزگی قوس صعودی وی. زیرا برای هر فردی از افراد انسان از آغاز حدوث تا آخر عمر انتقالی فطری و حرکتی است طبیعی جوهری به نام حرکت اشتدادی (که در هر مقام و مرتبه‌ای به اعتبار آن، نام و نشان خاصی دارد).

پس نخستین مرتبه و نشأ وجودی او بر حسب جسم و قالب او قوه‌ای است استعدادی (به نام هیولای مستعد قبول صورت انسانی) سپس صورتی است به نام صورت طبیعی که (در نتیجه حرکت و تحول و انتقال) بر وی افاضه می‌گردد و خاصیت و یا وظیفه آن صورت حفظ و نگاه‌داری مزاج است جهت قبول ترکیب و صورت‌بندی اجزا و اعضا و سپس صورت دیگری به نام صورت معدنی که از کانون طبیعت و معدن ذات و جوهر او بر ماده بدن او افاضه می‌گردد، تا او را به سرحد کمال رشد و نمو برساند. سپس صورت حیوانیه که به وسیله آن به اراده خویش حرکت می‌کند و محسوسات را ادراک می‌کند و این آخرین درجات و مراتب صور حسیه و ظاهریه وجود او است. و نخستین درجات صور عقلیه، قوه‌ای است که در نزد حکما «عقل منفعل» نامیده می‌شود. سپس در

مقامات مراتب تعقل از صورتی به صورت دیگری انتقال و ارتقا یابد تا آن‌گاه که به عالم عقلی و عقل فعال متصل گردد و به ملأ اعلی ملحق شود، اگر توفیق الهی او را یاری دهد، و یا آن‌که در نتیجه رسوخ عقاید فاسد و آرای باطل درجات و مراتبی را طی کند، و بالأخره در عالم ظلمات و تاریکی‌های جهل و فساد با شیاطین و حشرات محشور شود، در صورتی که طبع پلید و شیطان باطن او را رهنمون گردد و خذلان و خسران قرین او شود.^۱

پس نخستین چیزی را که نفس اقتضای کند تکمیل نشأ حسی و تعمیر این قالب و پیکر جسمانی است تا در نتیجه و توجه نفس، مسکن و جایگاه قوا و نیروهای وی و مرکز تجمع عسکر و لشکریان او باشد؛ و چون این نشأ حسی تکمیل یافت و این مملکت بدنی و مقر و منزل جسمانی را از هر جهت تعمیر و آماده استقرار و سکونت در آن نمود و نیروها و لشکریان او (که عبارتند از قوای جسمانی) تقویت شدند، آن‌گاه به تحصیل نشأ دوم و منزل دیگری می‌پردازد. پس به عالم دیگری که اعلی و اشرف از این عالم و نزدیک‌تر به جوار حضرت ربوبی است توجه می‌کند و این است معنای صراط خدا، صراطی که خلق را بر آن مفلور گردانیده (تا بتواند به حکم فطرت بر این صراط عبور کند) پس استقامت و پایداری بر این صراط مفلور (و طی درجات و مراتب آن بدان‌گونه که انسان را به عالم عقلی و جوار ربوبی برساند) همان صراطی است که خدای متعال خواسته و پیامبران را به خاطر آن به سوی بندگان

۱- ترجمه شواهد، صص ۴۰۸-۴۱۱.

فرستاده است همان‌طور که در قرآن مجید می‌گوید «و انک لتَهْدی الی صراطٍ مستقیم. صراطِ الله الذی له ما فی السَّمَاوَاتِ مَا فی الارض» (و تو به صراط مستقیم خداوندی که آسمان و زمین آفریده او در حکم اوست، راه می‌نمایی)^۱ و انحراف از آن موجب سقوط و خروج از فطرت و سرازیر شدن در جهنمی است که درباره او گفته شده است «هل امثلات و تقول هل من مزید» (آیا پر شدی؟ و در پاسخ گوید آیا باز هم هست).^۲

و این صراط (همان‌طور که در اخبار و احادیث آمده است) باریک‌تر از مو و تیزتر از شمشیر است زیرا کمال انسان، در سلوک راه حق و حقیقت منوط به استکمال دو قوه نظری بسیار دقیق و رقیق که در معالِم و معارف الهیه از مو باریک‌ترند و اما از نظر قوه عملی، بر حسب انتخاب حد متوسط بین طرفین تضاد در اعمال قوه شهویه و قوه غضبیه و قوه فکریه جهت تحصیل ملکه عدالت که کمال حکمت عملی است از شمشیر تیزتر.

پس برای صراط مستقیم دو وجهه و به عبارت دیگر دو جانب و یا دو طرف است که یکی از مو باریک‌تر و دیگری از شمشیر تیزتر است و انحراف از وجهه اول موجب هلاکت (و نابودی ناشی از گمراهی در وادی جهل و ضلالت) است همان‌طور که خدای متعال در آیه شریفه «ان الذین لا یؤمنون بالآخرة عن الصراط لَنَاجِبُونَ» (کسانی که به آخرت ایمان ندارند از صراط می‌لغزند)^۳ بیان می‌فرماید و وقوف و درنگ نمودن بر جانب دیگر (و ماندن در یکی از منازل عقل عملی) موجب جدایی و انقطاع از قافله سیر و سلوک الی قله است، همان‌طور که

در آیه شریفه «یُسْحَبُونَ فی الحمیم»^۴ و در آیه کریمه «وَلَا تَرْکُنُوا الِی الذِّینَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّکُمُ النَّارُ» (و به ظالمان نگرایید و گر نه آتش دوزخ به شما خواهد رسید)^۵ و در آیه «اِنَّا قَلَّمُ الِی الارض اَرْضَیتم بِالْحَیوةِ الدُّنْیَا مِنَ الْآخِرَةِ» (گران‌جانی کردید و در جای خود ماندید آیا از آخرت به حیات دنیوی خشنودید)^۶ و در آیه شریفه «ان هذا صراطی مستقیماً فَاتَّبِعُوهُ» (این صراط مستقیم من است، در آن پیوید)^۷ به عنوان نقل از قول پیامبر اکرم (ص) بدین مطلب اشاره شده است؛ و معنای آیه اخیر این است که ای پیروان من بر صراط آخرت به طور مستقیم و بدون میل و انحراف از آن عبور کنید و در حدیث از قول پیامبر اکرم (ص) نقل شده است که او می‌گوید «يَمُرُّ الْمُؤْمِنُ عَلَى الصِّرَاطِ كَالْبَرْقِ» مؤمن بر روی صراط به سرعت نور عبور می‌کند.

صفات - معمولاً کلمه صفات در مباحث کلامی و فلسفی اطلاق به صفات خداوند می‌شود یکی از مباحث دشوار بررسی صفات خداوند است. مانند عالمیت، قدرت، اراده، رزاقیت و غیره بر این اساس که آیا صفات خداوند و مثلاً علم درباره خداوند به همان معنی است که در انسان است یعنی عبارت از صور حاصله نزد عقل است و یا صور حاضره و یا

۱- شوری / ۵۲-۵۳.

۲- ق / ۳۰.

۳- مؤمنون / ۷۵.

۴- غافر / ۷۳.

۵- هود / ۱۱۳.

۶- توبه / ۳۹.

۷- انعام / ۱۵۳.

وضعی دیگر دارد یا صفات زاید بر ذات است که در این صورت ترکیب در ذات لازم آید. به هر حال متکلمان و فلاسفه صفات خداوند را بر چند دسته تقسیم کرده‌اند باتوجه به متعلقات آن‌ها.

۱- صفات حقیقیه کمالیه مانند وجود، قدرت و علم که زاید بر ذات او نبوده و عین ذات‌اند

۲- صفات اضافیه محضه مانند مبدئیت و مبدعیت و خالقیت که زاید بر ذات و متأخر از ذات‌اند

۳- صفات سلبيه محضه مانند قدوسیت و فردیت و ازلیت که بازگشت آن‌ها به سلب اتصاف است.

و به تقسیم دیگر موصوف یا دارای ذات مستقر بالفعل است یا نه و بنابر شق اول یا صفتی که ملحق به آن می‌شود خارج از آن است و ملحق به آن است از باب الحاق عارض لازم و یا عارض مفارق و یا از خارج ملحق به آن نیست بلکه جزئی از قوام آن است و بنابر شق دوم که موصوف را ذات مستقر بالفعل نباشد یا صفتی که ملحق به آن می‌شود برای تقرر ذات موصوف است و تقرر ذات موصوف به آن است چه آن‌که جزئی از معنی ذات موصوف باشد یا نه و یا صفت از اموری است که ذات موصوف بدان متقرر نشود و بلکه لحوق آن مانند لحوق امری باشد که بعد از تقررش ملحق شود و لحوق به تبع باشد مثال اول وجود و عروض بیاض بر جسم و ضحک بر انسان.

مثال دوم وجود نفس برای حیوان، مثال سوم وجود صور طبیعیه برای جسم مطلق و مثال چهارم وجود صورت برای هیولی و مثال پنجم تحیز برای هیولی.^۱

و بالجمله صفات یا ایجابی ثبوتی هستند که صفات کمال و جمالند و یا صفات سلبی قدوسی‌اند که صفات جلال‌اند که فرمود «تبارک اسم ربک ذوالجلال والاکرام» و صفات ثبوتی که «تکرمات الذات بها» صفات سلبی کلاً بازگشت به سلب امکان می‌کنند و صفات ثبوتی بر دو قسم‌اند یکی صفات ثبوتیه حقیقیه مانند علم و حیات و غیره و دیگر صفات ایجابیه اضافیه مانند خالقیت و رازقیت و علیت. و تمام صفات حقیقیه بازگشت می‌کنند به وجود متأكد و تمام صفات اضافی رجوع می‌کنند به اضافه واحده که اضافه قیومیت است و این صفات کلاً وجود آن‌ها عین وجود ذات حق است.

ملاصدرا در شواهد الربوبیه در باب عینیت صفات با ذات گوید:

اشراق موم: در صفات خدا

صفات واجب الوجود (مانند وجوب وجود و علم و قدرت و حیات و اراده و امثال آن) اموری زاید بر ذات واجب الوجود نیستند، چنان‌که اشاعره - معروف به صفاتیون - معتقدند (و می‌گویند صفات الهی معانی و مفاهیمی هستند زاید بر ذات و قائم به ذات همان‌طور که صفت علم و قدرت و حیات و اراده و سایر اوصاف دیگر انسان اموری زاید بر ذات و قائم به ذات اویند) و نیز شاید گفت که (کلیه صفات اصولاً و به‌طور کلی) از ذات واجب الوجود متنفی و مسلوب‌اند چنان‌که معتزله و معتدین به تعطیل ذات و خلو آن از کلیه صفات گفته‌اند و ایشان کلیه صفات را از ذات واجب الوجود نفی کرده‌اند و معتقدند به این‌که فقط آثار آن صفات

در ذات مستحق‌اند (بدین معنی که ذات واجب‌الوجود مثلاً فاقد صفت علم و قدرت است ولی اثر علم و قدرت به جای علم و قدرت در ذات وی مستحق است، زیرا غرض از صفت علم و یا قدرت همان اثری است که بر آنان مترتب می‌گردد و با وجود اثر نیازی به وجود صفت نیست ولی به عقیده ما و حکمای الهی هر دو طایفه بر خطا و غلط افتاده‌اند. چه اشاعره که آنان را مشبهه و اهل تشبیه نامیده‌اند، به خاطر آن‌که ذات مقدس الوهیت را به خلق تشبیه کرده‌اند و گویند صفات او زاید بر ذات او است؛ و چه معتزله که آنان را معطله و اهل تعطیل می‌نامند، به علت این‌که ذات الهی را از صفات عاری و خالی دانسته‌اند) و ما معتقدیم به این‌که ذات الهی مقدس و منزّه از تشبیه و تعطیل و غلو و تقصیر در حق او است. بلکه وجود حق تعالی که عین ذات و ماهیت او است عیناً (به نفس ذات و حقیقت وجودیه خویش) مظهر جمیع صفات کمالیه است. بدون آن‌که کثرت و انفعال و قبول و فعلی در ذات وی لازم آید و فرق مابین ذات و صفات او مانند فرق بین وجود و ماهیت است در موجوداتی که دارای ماهیت‌اند (بدین معنی که صفات، مقام و مرتبه تفصیل ذات است همان‌طور که ماهیت در موجودات امکانیه، تفصیل و تحدیدی است از مرتبه ذات وجود) جز این‌که واجب‌الوجود ماهیت ندارد زیرا او وجود صرف و ائیت محضی است که سایر ائیات و وجودات از آن منبع ازلی منبعث شده‌اند. پس همان‌طور که وجود در نفس ذات خود و از حیث حقیقت خویش موجود است و ماهیت در حد ذات و از حیث نفس خویش موجود نیست، بلکه به وسیله وجود و به تبعیت

وجود، موجود است، همچنین است صفات و اسما الهی که در حد ذات و از حیث معانی و مفاهیم ذاتیه خویش موجود نیستند، بلکه از حیث حقیقت احدیت (که عبارت است از انطوای اسما و صفات در مرتبه ذات) موجوداند.^۱

صفات انضمامیه - صفات انضمامی

صفات می‌باشد که در خارج صورتی دارند مانند بیاض و سواد در برابر صفات انتزاعی که در خارج ما بازا ندارند و فقط منشأ انتزاع دارند،^۲ مانند عمی که انتزاعی است و از موضوع خارجی انتزاع می‌شود و خود ما بازایی در خارج ندارد و صورت هر چیزی را از دیدگاه ملاصدرا وجود خاصی است، و بالجمله پاره‌ای از صفات در وضعی می‌باشند که به هیچ نحو از آنها در خارج وجودی ندارند و وجود آنها عبارت از حال ذهنی آنها برای وجود ذهنی است مانند نوعیت برای انسان و جزئیت برای اشخاص.

و بالجمله از دیدگاه ملاصدرا هیچ صفتی از صفات حتی قوی و استعدادات، صفات انضمامی، انتزاعی و غیره، عاری از وجود نیست، نهایت نوع وجود آنها متفاوت است. و در مواردی حفظ صفت از وجود پیش از حفظ موصوف به آن از وجود می‌باشد چنان‌که در اتصاف هیولای اول به صورت جسمیه و نوعیه که وجود صفت اقوی از وجود موصوف است که هیولی باشد، اتصاف هر ماده‌ای به صورت

۱- ترجمه شواهد، ص ۴۲ و اسفار، ج ۱، سفر ۳، صص ۱۱۸-۱۲۵ و ۱۳۳.

۲- اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۳۳۴.

چنین است.^۱

صفات ثبوتیه - ملاصدرا در تحت عنوان

صفات ثبوتیه گوید: صفات یا محسوس‌اند و یا معقول و هر یک از آن‌ها یا عین موصوف‌اند یا غیر آن، بنابراین چهار نوع می‌شود:

۱- مانند متصل برای جسم

۲- مانند اسود برای جسم

۳- مانند عالم برای عقل

۴- مانند عالم برای انسان.

ملاصدرا گوید صفات خداوند از قبیل

محسوسات نیست زیرا ذات او برتر از این است که به حس آید چنان‌که مشبّه و مجسمه گمراه گویند و از نوع صفات زاید و لازمه هم نمی‌باشد چنان‌که اشاعره گویند و یا زاید مفارقه چنان‌که کرامیه گویند، خداوند برتر است از اوهام نادانان گمراه زیرا اگر صفات حق زاید باشد حال از نوع لازم یا مفارق، لازم آید که صفات او در مرتبه ذات عاریه باشد (چون به فرض ذاتی نیست یعنی لازم آید که صفات کمال مانند علم، قدرت، حیات و غیره من حیث ذاته بذاته عاریه باشد پس جمال حق به غیر ذات خود خواهد بود پس برای غیر تأثیری در کمالات و تمامیت او خواهد بود و این امر منتهی به دور محال شود پس لازم آید که ذات آن غیر اکمل از ذات او باشد و محال است و فطرت حکم می‌کند که ذاتی که کمالش از ناحیه ذاتش باشد اشرف و اکمل است از ذاتی که به امری زاید کمال یابد.

و بالجمله در ذات لایزال حق از آن روی که مبدأ سلسله خیرات وجودیه و اضافات نوریه است چیزی بالقوه مطلقاً وجود ندارد و در ذات او به هیچ روی جهت امکان وجود ندارد و بلکه همه او وجود بلاعدم و کمال بلاانقص و فعل

بلاقوت و وجوب بلاامکان و خیر بلاشر است زیرا که او غیر متناهی است از لحاظ شدت وجودی و از این رو ذاتش از قصور و انفعال ابا دارد پس صفات جمالیه او همه عین ذاتش می‌باشد، یعنی وجودش به عینه وجود واجب است (وجود صفات جمال) پس همه صفات او واجب‌الوجوداند بدون لزوم تعدد در واجب.

صفات سلبی - در مفتاح‌الغیب آمده

است: ^۲ صفات خداوند یا ثبوتی است یا سلبی که قرآن مجید از این دوگانه صفت چنین تعبیر کرده است «تبارک اسم ربک ذی‌الجلال والاکرام» صفت جلال آن چیزی است که به این معنی است که ذات او اجل و بالاتر از این است که مشابه غیر باشد و صفت اکرام صفتی است که بیان تکریم ذات کند و جمال او را رساند. اول عبارت از سلب از تقایص است و همه صفات سلبیه بازگشت کنند به یک سلب و آن سلب امکان است از ذات او.

و من صفات السلبیة الجلالیة انه لاماهیة له سوی الوجود الصرف المقدس عن الجنس والفصل والنوع والکلی والجزئی، بل ماهیة وجوده و وجوده وجوبه، کلها عبارات عن امر واحد و ان کان الوهم الفضول المتشبه بالعقل یدرک فصلاً بین مفهوم وجوده و مفهوم وجوبه. فیزعم ان (منا) امکانیة بل کله وجود بلاعدم و فعل بلاقوة و وجوب بلاامکان و خیر بلاشر و ایجاب بلاتعطیل و اختیار بلاتردید و وجود بلا تقصیر و اعطاء بلاامساک، اذ الوجود الواجبی ابی عن القوة والانفعال، فقوته فعله و فعله قوته،

۱- اسفار، ج ۱، سفر ۳، ص ۱۲۲.

۲- مفتاح‌الغیب، ص ۲۵۳.

بحسب الذات، والواجب بسيط الحقيقة، و لقبول
القسمة الموجبة لابطال الوحدة الاتصالية
المساوقة لوجود الجسم. فيكون قابلاً للعدم.

و بالجمله صفات ثبوتیه همه بازگشت
بایجاب کمالات کند و در حق او به این معنی
است که ذات او واجب الوجود است صفات
اضافیه را هم می توان جزء صفات ثبوتیه دانست
و هم می توان قسیم آن ها قرار داد مانند مبدئیت،
اولیت، رزقیت، رحمت و...^۱

صفات ملکیه - در برابر صفات شیطانیه
این اصطلاح را ملاصدرا در مفاتیح به کار برده
است. و گوید: رأس همه صفات ملکیه نور علم
و روح معرفت و سرهان است و رأس همه
صفات شیطانیه ظلمت جهل است انسان تنها
به واسطه ظلمت نادانی و توابع آن هلاک می شود
و به واسطه نور دانش و توابع آن سعادت مند شود.
در هر دلی که نور معرفت تابش کند و عقل
انسان را وادار بر پاک کردن دل از کدورت ها کند
از راه تقوا و نیز به واسطه ریاضت از آلودگی های
اخلاقی و خبیث آن پاک و منزّه کند در آن گاه از
خزاین ملکوت و مداخل غیب الهی خواطر خیر
در آن تابد.

و اعلم ان رأس جميع الصفات الملكية و
رئيسها المطاع لحزب الله و جنود الرحمن، هو
نور العلم و روح المعرفة و البرهان، و رأس جميع
الصفات المهلكة الشيطانية و رئيسها المطاع
لجنود الشيطان كلها هو ظلمة الجهل و الغواية.
فما هلك من هلك الا بسبب ظلمة الجهل و
توابعه، و ما سعد من سعد الا بسبب نور العلم و
توابعه، فكل قلب وقع فيه شيء من نور المعرفة،

والقوة فيه ليست به معنى الانفعال بل به معنى
الفعل الابداعي. فهو الظاهر الباطن و لهذا قيل:
ما لله سر الا و هو ظاهر على السنة خلقه، اى كل
كمالاته و اسراره و جهاته هي عين ذاته، اذ هي
فيه بالفعل الذي هو ظاهر لا بالقوة التي هي باطنه،
اذ الظهور شأن الوجود، والخفاء والبطون شأن
العدم، الا ان غاية الظهور يؤدى الى البطون
والكمون عن المدارك الضعيفة لاستيلائه عليها،
فيقهرها و يبهرها، و لهذا جاء في الكتاب العزيز:
هو الظاهر والباطن، معناه ان ظهوره بطونه و بطونه
ظهوره، فهو ظاهر لانه نور و باطن لانه
نور الانوار.

فقد علم ان صفاته عين ذاته، اى وجودها
بعينه وجود الواجب. فهي كلها واجبة الوجود من
غير تعدد في الوجود، واليه يرجع كلام امام
الموحدين و امير المؤمنين عليه السلام: كمال
التوحيد تقى الصفات، اى نفى وجود زائد
للصفات، لا ان جميعها مفهوم واحد والا لكانت
الفاظها مترادفة لا فائدة في اثباتها له تعالى و يلزم
التعطيل، بل الحق: ان الحق ذو معان كثيرة و
نعوت و فضائل متوافرة، بل فيه كل الفضائل
والنعوت الكمالية اذ منه انبجست الحقائق
والخيرات، و هو عين الاعيان. فنسبة الصفات
الثبوتية اليه كنسبة الماهية الى الوجود. فيما له
ماهية و وجود والواجب لاماهية له، اى لا يتصور
مرتبة في نفس الامر لم يكن هو بحسبها موجود
الانه موجود بجميع الاعتبار والحیثیات.

فمن جملة الصفات السلبية انه ليس بجوهر
اذ لاماهية له ولا بعرض لحاجته الى موضوع،
والله غنى عن غيره، ولا بجسم لتركبه من المادة
والصورة عند بعض بحسب الوجود، او من
الجسمية و خصوصية المقدار عند اخرين

حمل العقل على تطهيره بالتقوى، و تزكيت
بالرياضة و تنقيته عن خبائث الاخلاق، فاذا فعل
ذلك ينقذ فيه من خزائن الملكوت و مداخل
الغيب خواطر الخير، فينظر العقل الى التفكير فيما
خطر، لتعرف دقایق الخير فيه و يطلع اسرار
فوائده، فيتكشف له بتور البصيرة وجهه، فيحكم
بانه لا بد من فعله و تستحث عليه و يدعوه الى
العمل به، فينظر الملك الى القلب فيجده طيباً فى
جوهره، طاهراً بتقواه، مستنيراً بضياء العقل،
معموراً بانوار المعرفة، فیراه صالحاً لان يكون له
مستقراً و مهبطاً، فعند ذلك يمدّه و يؤيده بجنود
لا ترى و يهديه الى خيرات اخرى حتى ينجر
الخير الى الخير و فى مثل هذا القلب يشرق نور
المصباح من مشكاة الربوبية، حتى لا يخفى فيه
الشرك الخفى الذى هو اخفى من دبيب النملة
السوداء فى الليلة الظلماء على الصخرة الملساء،
و لا يخفى على هذا النور خافية، و لا يروح عليه
شىء من مكائد الشيطان، بل يقف الشيطان و
يوحى زخرف القول غروراً و لا يلتفت اليه.

و اما اذا كان مشحوناً بالجهل، ضالاً عن
سمت الحق، مسوداً عنه طرق الملائكة، مغلقاً
عليه ابواب المعرفة، فكلما انقذ فيه خاطر من
الهوى و هجس فيه، فينظر القلب الى حاكم العقل
ليستغنى منه و يستكشف وجه الصواب فيه،
فيكون العقل قدالف خدمة الهوى فانس به و
استمر على استنباط الحيل له و على مساعدة
الهوى، فتستولى و تساعد عليه، فيشرح الصدر
بالهوى و تنبسط فيه ظلماته لانحياس جند العقل
عن مدافعتة، فيقوى سلطان الشيطان لاتساع
مكانه بسبب انتشار الهوى، فيقبل بالتزيين
والغرور والامانى، و يوحى بذلك زخرفاً من
القول غروراً، فيضعف سلطان الايمان بالوعد

والوعيد و يخبولو كان فيه قليل من نور اليقين
لقلته و غلبة سلطان الهوى، اذ يتصاعد عن الهوى
دخان مظلم الى القلب يملأ جوانبه، حتى تنطفئ
نور المعرفة و يصير العقل كالعين التى ملأ الدخان
اجفانها، فهكذا تفعل غلبة الشهوة بالعقل حتى
تعميه و تحركت الجوارح على وفق الهوى و
ظهرت المعصية الى عالم الشهادة من خزائن
الغيب بقضا من الله و قدره و الى هذا القلب
الاشارة بقوله تعالى: أرايت من اتخذ الهه هوىه
الى قوله بل هم اضل سبيلاً و بقوله: لقد حق القول
على اكثرهم فهم لا يؤمنون الايات...

صوت = صوت يكى از کیفیات محسوسه
مسموعه است و سبب قریب آن تموج هواست
و سبب تموج هوا اساس عنیف یا تفريق عنیف
است.

تموج هوا در اثر قرع و قلع و خرق و غیره
حاصل می شود (زیرا هوا به سهولت متشکل
می شود) و همچنان پیش می رود تا آن که به
هوایی که در صماخ است رسیده و موجب
حدوث صوت شود.

صدرا گوید چنان که بعضی گمان کرده اند
صوت عبارت از نفس تموج هوا نیست و نفس
قلع و قرع هم نمی باشد چنان که طایفه دیگر
گمان کرده اند.

او گوید صوت از اموری است که در خارج
موجود است زیرا ما علاوه بر ادراک صوت
جهت و فواصل آن را در می یابیم و اگر اصوات
در خارج موجود نبودند جهت و فواصل آن را
ادراک نمی کردیم.

و گوید تحقیق در باب حصول و ادراک
صوت آن که تعلق نفس به بدن موجب تعلق آن
«بما اتصل به» است مانند هوای مجاور به نحوی

صورت مفید است و هیولا مستفید و از این جهت صورت متقدم بر هیولی است.

صورت گاه بسیط است مانند صورت هر یک از عناصر به تنهایی و گاه مرکب است مانند صورت انسان که از مجموع حاصل از عده‌ای امور است.

صورت گاه خاص است مانند حد و فصل و خاصه شیء و گاه عام است مانند اجناس آن‌ها.^۱ و بالجمله: صورت هر چیزی عبارت از آن ماهیتی است که آن چیز به آن هویت یابد و یا هویت آن چیز به آن است. و در تمام این اتصالات ماده همان چیز ذو صورت و حامل صورت است.

توضیح این‌که:

۱- ماده در هر چیزی امری مبهم است که تحصیل ندارد مگر به اعتبار این‌که قوه چیزی است و برعکس ماده، صورت امری است متحصّل بالفعل که شینیت شیء به آن می‌باشد و مثلاً ماده تخت چند قطعه چوب است و لکن نه از آن جهت که دارای حقیقت چوبی و صور محصله دارند (یعنی ماده بودن آن چند قطعه چوب برای تخت شدن از جهت صورت‌های موجود در آن چند قطعه چوب نیست) بلکه ماده بودن آن قطعه‌های چوب از آن جهت است که بالقوه می‌توانند صورت تخت بودن به خود بگیرند و صلاحیت تخت شدن را دارند (پس ماده بودن آن‌ها صرف صلاحیت آن‌ها است

که نوعی از اتحاد حاصل و نفس به آن تعلق گرفته است به نوعی از تعلق ولو آن‌که تعلق بالعرض باشد و این است سبب ادراک صوت.^۱

صورت - آنچه موجب امتیاز اشیاء از یکدیگر است صورت اشیاء نامیده‌اند و آنچه فعلیت اشیاء به آن است صورت نامند.

کلمه صورت بر اموری چند اطلاق می‌شود:
۱- ماهیت نوعیه ۲- هر نوع ماهیتی ۳- بر حقیقتی که قوام محل به آن است ۴- بر حقیقتی که قوام محل به اعتبار حصول نوع طبیعی از آن است ۵- کمال چیزی که مفارق از آن است ۶- نفس ۷- عرفا بر اسما و صفات خدا به اعتبار مظهریت آن‌ها از ذات او صورت اطلاق کرده‌اند و به اعتبار تقرر و تکوین اشیاء به استناد و واسطه آن‌ها نیز صورت اطلاق کرده‌اند ۸- و به هر امری که صفت برای موصوفی باشد صورت اطلاق شده است مانند علم برای عالم و کتابت برای کاتب و حرارت برای نار.

نفس صورت بدن است که کمال جسد به آن است و به طور کلی کمال نبات به نفس نباتی و حیوان به نفس حیوانی و انسان به نفس ناطقه است.

تمام معانی و اطلاقاتی که برای صورت آمده است در این معنی که «ما به یکون الشیء هو هو بالفعل» مشترک بوده و این معنی جامع همه است. صدرا گوید: صورت جهت^۲ فعلیت اشیاء است و در بسایط نفس طبیعت است به حسب ذات و غیر طبیعت است به اعتبار دیگر.

صورت طبیعی کمال ماده جسمیه است و صورت نباتیه کمال و سبب غایی صورت طبیعی است و حیوانیت کمال نفس نباتی است و همین‌طور است تا عقل فعال.

۱- اسفار، ج ۱، ص ۲۰۴ و ح ۴، ص ۹۷.

۲- همان، ج ۲، سفر ۲، ص ۲۶.

۳- همان، ج ۳، سفر ۱، ص ۶۳ و ج ۲، سفر ۱، صص ۳۴-۳۵.

برای تخت شدن) خلاصه این که این چند قطعه چوب مفروض صلاحیت دارند که مثلاً تخت یا در و یا صندلی و... شوند و صلاحیت خیلی از چیزها را ندارند و مثلاً نمی‌توانند صندوق آهنین و یا ظرف مسین شوند. آن چه ماده صالح تخت یا درب مفروض است همان صلاحیت است که صلاحیت تخت شدن را دارند و صلاحیت فلان چیز را ندارند این قطعات چوب از لحاظ اقتران به صورت مخصوص صلاحیت ندارند که خیلی از چیزها بشوند و صلاحیت دارند که پاره‌ای از چیزها بشوند. چون طبیعت خاصی دارند که منافی است با چیزهایی که نمی‌توانند متلبس به صورت آن‌ها شوند و بنابراین می‌توان گفت که حقیقت خشبیت را یک جهت کمال هست و یک جهت نقص از جهت نقصی که دارد طالب کمال است و از جهت کمالی که دارد مانع از قبول کمال دیگر است و باتوجه به این دو جهت است که گویند تخت را ماده‌ای است و صورتی، ملاصدرا گوید و ازین رو است که گوئیم: حقیقت خشب عبارت از صورت خشبیت و ماده آن عبارت از عناصر است نه از آن جهت که آن عناصر زمین یا آب و یا جزء آن می‌باشد و بلکه از آن جهت که آن عناصر در اثر امتزاج مستعد جماد، نبات و حیوان شدن می‌باشند و همین‌طور تا منتهی شود به ماده‌ای که صرف ماده است و او را ماده‌ای نیست و صرف جوهر مستعد است، صرف استعداد تحول به اشیای گوناگون است. صرف قابلیت است و فعلیت آن صرف قوت است.

بعد از این توضیح کاملاً معلوم می‌شود که به قول ملاصدرا ماده مستهلک در صورت است مانند استهلک جنس در فصل و نیز معلوم

می‌شود که تصویر ماده بسیار دشوار است زیرا هر چیزی که قابل شهود و لمس باشد از جهت صورت آن است. نسبت ماده به صورت، نسبت نقص به کمال است و نسبت ضعف به قوت است و تقوم هر چیزی به صورت است و اصولاً از راه عقل و برهان می‌گوئیم موالید و مرکبات دارای صورت و ماده‌اند. حقیقت هر مرکبی به حسب آن چیزی است که به منزله صورت است و نه آن چیزی که به منزله ماده است، آثار وجودی اشیاء مربوط به صورت آن‌ها است و بالجمله ما از قوه، مظاهر آن را مشاهده کرده درمی‌یابیم، مظاهری که همان فعلیت‌ها و صورت‌ها باشد از این رو است که ماده را مبهم گفتند (ماده یا هیولای مبهمه) سریر سریر است به صورت خود نه به چوب آن، انسان، انسان است به واسطه نفس مدبّره آن نه به بدن خود و موجود، موجود است به وجودش و نه به ماهیتش و اگر فرض شود که صورت خشبی عاری از ماده شود باز هم تخت است و همین‌طور نفس انسان در هنگام انقطاع از بدن باز هم انسان است و وجود مجرد از ماهیت هم موجود است که ذات حق باشد.

پس روشن شد که آن چه را که فصل مقوم و صورت حقایق بسیطه یا مرکبه دانسته‌اند علایم فصولی و صورتند و فصول حقیقی و صور مبدأ آن‌ها است و حقیقت هر چیزی به فصل اخیر آن چیز است.

ملاصدرا گوید: برای هر یک از ماده و صورت یا هیولی و صورت ماهیت بسیط نوعی است که در عقل مرکب از جنس و فصل است و ماهیت، نوعی دیگری است که مقوم آن وجود است. یعنی هر ماهیت نوعی بسیط دارای دو

فصل است یکی فصل ذهنی یکی فصل خارجی که وجود باشد.

صورت جوهریه - مراد از صورت جوهریه طبیعت ساریه در تمام اشیاء است که جوهر صوری هم نامیده است و فصول و یا مبادی فصول را نیز صورت جوهریه گوید ← صورت نوعیه و طبیعی.^۱

صورت نوعیه - صورت نوعیه عبارت از امری و یا جوهری است که در انواع و اجسام مختلف موجود بوده و منشأ نوعیت نوع و آثار مخصوص به هر نوع است و به اعتبار آن که اجسام طبیعی به آن تکمیل و تمام می شوند کمال گویند و به اعتبار مبدئیت آن برای افعال ذاتیه طبیعت گویند.

صدرا گوید صورت نوعیه نزد معلم اول و اتباع او جوهر است و نزد رواقیان و پیروانش عرض است و نزد ما عین وجودات خاصه جسمانیه است و وجود به ماهو وجود نه جوهر است و نه عرض.^۲

و بالجمله فلاسفه گویند اجسام را غیر از صور جسمیه صور دیگری است که منوع اشیاء است و هر نوعی را علاوه بر صورت مشترکه جسمیه صورتی است مخصوص به آن که منشأ آثار و لوازم وجودی خاص آن نوع است و آن را صورت نوعیه گویند مثلاً پروت آب و حرارت آتش از جهت جسمیت و صورت جسمیه نیست والا باید تمام اجسام یا حار باشند یا بارد یا غیره و دارای خواص یکسان باشند و منشأ آن آثار هیولی هم نیست زیرا هیولی در تمام اجسام یکی است و بالأخره در اجسام غیر از معنی امتداد و قبول ابعاد معنی دیگری است که منوع اجسام است و آن را صورت نوعیه گویند که

منوع و محصل و مقوم نوعند و مبادی آثار مختلفه اجسامند که قوای و طبایع هم نامند و کمالات اجسام هم نامند و این است معنی آن که گویند صورت هر چیزی تمام حقیقت آن چیز است.

این صور را صور نوعیه مادیه هم گویند در مقابل صور نوعیه نوریه مجرده که قسم اول مانند انسانیت انسان و فرسیت فرس و غیره است و همان صور نوعیه اند که در عالم عقول بسی نیاز از ساده می باشند و مجردند و قائم به ذات اند و آن ها را از نظر وجود عقلی که در عالم مجردات دارند صور نوعیه نوریه مجرده نامند و صور نوعیه جسمانیه، اصنام صور مجرده اند.

و بالجمله صور نوعیه طبیعیه ظل و شبح صور نوعیه مجرده عقلیه اند که در مبادی عقلی موجودند بر وجه کلی که منزله از زمانند.^۳

توضیح آن که صدرا گوید تمام صور موجوداتی که در این عالم موجودند در عالم عقلی موجود به وجود ابداعی حق تعالی می باشند و فیضان آن ها است که سبب تکمیل ماده جسمانیه است.

صورت به معنی مطلق گاه بالعرض است مانند سواد و بیاض برای کرسی و گاه بالذات است مانند شکل برای آن.

صورت جسمیه عبارت از مقدار و هیأت اتصالی اجسام است و بالأخره عبارت از جوهر

۱- اسفار، ج ۵، صص ۲۵۳، ۲۵۴.

۲- همان، چاپ سنگی، ج ۲، ص ۱۵۲ و مشاعر، ص ۵۷.

۳- اسفار، ج ۳، صص ۷، ۵۹.

ممتد ذوابعادی است که محل یعنی هیولی بدون آن تقرر و وجودی ندارد و مشترک در تمام اجسام است که از آن تعبیر به صورت جرمیه هم شده است پس صورت جسمیه منشأیت آثار مخصوصه اشیاء نیست.^۱

صور الجزئیه الجسمانیه - صور جزئیه جسمانیه، حقایق کلیه موجود در عالم امر و قضا الله است که فرمود «و ان من شیء الا عندنا خزائنه» خزاین عبارت از همان حقایق کلیه عقلیه است که هر یک از آنها را رقایق جزئی است که موجود است به اسباب جزئی قدریه از ماده مخصوصه و وضع و زمان مخصوص پس حقایق کلی به نزد خداوند موجودند بالاصاله و این رقایق جزئیه موجودند به حکم تبعیت...^۲

صور حسیه - صور حسیه مقابل صور شبیهه است. ← مثل افلاطونی.^۳

صور ذهنیه - منظور از صور ذهنیه کلیات است.^۴

صور شبیهه - صدرا گوید غیر از مثل افلاطونی صور شبیهه معلقه‌ای هستند و مثل معلقه در عالم اشباح اند و مثل افلاطونیه ثابت در عالم انوار عقلیه اند.^۵

صور صناعیه - صور صناعیه در مقابل صور طبیعه اند.^۶

صور طبیعیه - مراد از صور طبیعیه صور نوعیه است که بنابر تحقیق و نظر صدرا آنها نیز جواهرند نه اعراض و بلکه نحوه خاص وجود آنها است.^۷

صور عقلیه - اصطلاح صور عقلیه عبارت دیگری از مثل عقلیه است. موجودات عالم ناسوت قبل از تقرر در عالم ناسوت در عالم عقول موجود بوده‌اند وجود آنها را قبل از نزول

در عالم ناسوت صور عقلیه نامند و فلاسفه‌ای مانند افلاطون آن عالم را اصل و عالم ناسوت را ظل و سایه آن دانسته‌اند، ملاصدرا درباره این صور عقلیه در شواهد الربوبیه گوید:

اشراق ششم: در بیان آن چه که فیلسوف اکرم (ارسطو) در مورد صور عقلیه به منظور تأیید و تحقیق درباره آنها گفته است.

در نزد جمهور چنین مشهور است که رأی ارسطو در مورد وجود صور عقلیه مخالف با رأی اساتید خود مانند افلاطون و سقراط و آغاثاذیمون و دیگران است. حتی این که ابونصر فارابی در مقاله خود معروف به «الجمع بین الرأیین» مثل عقلیه را به صور علمیه قائم به ذات واجب الوجود تأویل نموده، گویا ابونصر فارابی و دیگران مانند شیخ الرئیس و موافقان آنان قادر بر تصحیح گفتار ارسطو در مورد مثل عقلیه نبوده و نتوانسته‌اند آن را با برهان و دلیل عقلی و یا از طریق کشف و شهود درک کنند و گویا آن کتاب اثولوجیا، تألیف ارسطو، معلم اول را مطالعه نکرده‌اند تا به کیفیت اتحاد و اتفاق مابین او و معلمان او در این مسأله پی ببرند والا کلمات او در کتاب مذکور با کمال صراحت دلالت دارد بر وجود صور عقلیه مجرد قائم به ذوات خویش، نه قائم به محل.

و اما اشکالات و انتقاداتی که او در ضمن

۱- مشاعر، صص ۹۲-۹۸.

۲- اسفار، ج ۱، سفر ۴، ص ۱۲۶.

۳- همان، ص ۲۷۵ و ج ۸، ص ۶.

۴- همان، ج ۲، سفر ۲، ص ۲۷۸.

۵- همان، چاپ سنگی، ج ۲، ص ۱۸۱.

۶- همان، ج ۲، ص ۱۲۹.

۷- همان، ج ۳، ص ۱۰۴.

پاره‌ای از سخنانش بر سخنان پیشینیان وارد ساخته است (هیچ‌کدام بر عمق و باطن سخنان آنان وارد نیست بلکه) همگی ناظر بر ظواهر عبارات و کلمات آنان و نحوه تقریر و بیان مذاهب و عقایدشان است. زیرا عادت و سبک آنان در گفتار عباراتشان براساس کلمات مرموز و عباراتی به طور مجاز بوده است، به خصوص در مورد بیان مطالبی که فهم آن‌ها دشوار و راه نیل و درک آن‌ها بسیار باریک و دقیق بوده است.^۱

او در میمر چهارم از کتاب *اثولوجیا* می‌گوید: به درستی در ماورای این جهان جسمانی (در ازای این آسمان و زمین و دریا و حیوان و نبات و انسان جسمانی) آسمان و زمین و دریا و حیوان و نبات و انسان سماوی (یعنی روحانی عقلانی عالی مرتبت وجود دارند) و هرچه که در آن جهان است همگی روحانی و سماوی است و چیزی در آن جا ارضی و جسمانی نخواهد بود.

ارسطو در همان‌جا می‌گوید: انسان محسوس، صنم انسان عقلی است و انسان عقلی، روحانی است و همه اعضای او نیز روحانی است و موضع چشم او مغایر با موضع دست او نیست (بلکه موضع و محل چشم و دست او هر دو یکی است) و همچنین مواضع سایر اعضای او مختلف و جدا از یکدیگر نیستند بلکه (چشم و گوش و بینی و دهان و سایر اعضای او) همگی در موضع واحدند (برخلاف انسان جسمانی محسوس که اعضا و جوارح آن از یکدیگر جدا می‌باشند و هر عضوی از اعضای او در محل و موضع مخصوصی قرار گرفته است).

و در میمر هشتم از کتاب *اثولوجیا* می‌گوید: آن که فاعل و مصدر اصلی نیروی آتش است، خود آتشی است زنده و دارای حیات و قدرت و اوست آتش حقیقی (و آتش جسمانی موجود در این جهان آتش مجازی است که حرارت و فروغ او از ناحیه آن آتش روحانی موجود در عالم عقلی است) پس آتشی که مافوق این آتش جسمانی و در عالمی اعلی و ارفع از این عالم است سزاوارتر از این آتش است به اسم آتش. پس اگر آتش حقیقی در عالم هستی وجود داشته باشد (همان‌طور که برهان عقلی و کشف و شهود، وجود آن را ثابت نموده است) مسلماً آن آتش دارای حیات است و حیات او حیاتی است ارفع و اشرف از حیات این آتش جسمانی. زیرا این آتش جسمانی صنم آن آتش روحانی عقلانی و پرتوی از حرارت و فروغ اوست.

پس معلوم و ثابت شد که آتشی که در عالم اعلی موجود به وجود عقلانی است زنده و دارای حیات حقیقی است و این که حیات آن آتش عقلانی، مقوم وجود و علت بقای حیات در این آتش جسمانی است و بر همین منوال‌اند دو عنصر آب و هوا، زیرا هر دو در آن عالم عقلانی زنده و دارای حیات عقلانی‌اند همچنان که در این عالم زنده‌اند. لکن حیات آن‌ها در آن عالم علوی زیاده‌تر و قوی‌تر است. زیرا حیات عقلی آن‌ها در حقیقت، علت فیضان حیات بر این عنصر جسمانی است.^۲

۱- می‌دانیم که فلاسفه اسلام را گمان بر این بود که *اثولوجیا* تألیف ارسطو است و نه افلاطون و نه افلاطونیان اخیر و لذا مسائل بسیاری درهم و مخلوط شده است.

۲- ترجمه شواهد، ص ۲۶۰.

و نیز در میمر هشتم آن کتاب می‌گوید: این عالم محسوس و هر چه در او است همگی مثال و صنم عالم عقلی است. پس اگر این عالم محسوس، زنده و مشتمل بر موجودات زنده است، سزاوار این است که آن عالم عقلانی از هر جهت تمام‌تر و کامل‌تر از این عالم باشد (و حیات، یکی از شرایط تمامیت و کمال است) زیرا آن عالم در حقیقت، دهنده و بخشنده حیات و قوت و کمال و دوام و بقا بدین عالم است. پس اگر این عالم، عالمی تام و در غایت تمام و کمال است ناچار آن چه که در این عالم است، در آن عالم (که علت وجود این عالم است) نیز موجود خواهد بود، ولی به وجودی اعلی و اشرف و اتم و اکمل از وجود جسمانی چنان‌که کراراً گفته‌ایم. پس در آن عالم آسمانی است دارای حیات و در آن آسمان کواکبی است نظیر کواکبی که در این آسمان ما است ولی آن کواکب نورانی‌تر از این کواکب و کامل‌تر از این‌ها است و مابین آن کواکب، انفصال و جدایی نیست چنان‌که مابین کواکب آسمان ما انفصال و جدایی است. زیرا کواکب موجود در آن آسمان جسمانی نیستند (بلکه همه روحانی‌اند) و نیز در آن عالم عقلی علوی، زمینی است که (مانند زمین ما) دارای سنگریزه (و قطعاتی خالی از عمران و آبادی) نیست بلکه همه قطعات آن آباد و معمور است و در آن زمین کلیه انواع و اقسام حیوانات طبیعی بری نظیر حیوانات طبیعی بری موجود در زمین ما، موجود است و در آن زمین نیز گیاهان گوناگونی (نظیر گیاهان گوناگون زمین ما) وجود دارند که ریشه‌های آن‌ها در نهاد حیات جاوید غرس شده‌اند. و نیز در آن زمین، دریاها و جوی‌هایی جاری می‌باشند که جریان آن‌ها

مقرون با حیات جاوید است و در آن دریاها کلیه انواع و اقسام حیوانات بحری وجود دارند و نیز در آن جهان عقلی هوا و فضایی است (مانند هوا و فضای ما) که در آن حیوانات هوایی زنده جاویدی پرواز می‌کنند. و کلیه اشیایی که در آن جهان عقلی موجودند همگی زنده و دارای حیات جاویدند؛ و چگونه می‌توان گفت که آن‌ها زنده نیستند و حال آن‌که آن‌ها در عالمی موجودند که عالم حیات محض و حیاتی عاری از شایبه مرگ و زوال و نابودی است. و باید دانست که طبیعت حیوانات موجود در عالم عقلانی عیناً مثل طبیعت حیوانات موجود در این جهان حسی است جز آن‌که طبیعت موجود در آن جهان عقلانی، به مراتب اعلی و اشرف از طبیعت موجود در این جهان حسی است. زیرا طبیعت موجود در آن جهان، طبیعی است روحانی عقلانی، نه حیوانی جسمانی.^۱

صور علمیّه - منظور مثل عقلیه است.^۲

صور متخیله - از جمله تکیه‌گاه‌های فلسفی ملاصدرا اعتقاد به صور خیال است و ی علاوه بر اعتقاد به مثل معلقه و عالم مقداری غیرمادی قایل به عالم خیال منفصل است.^۳

وی گوید: به نزد ما صور متخیله موجود است و وجود آن در صُقع از نفس می‌باشد. و می‌گوید نظر ما این نیست که صور خیالیه در عالمی خارج از نفس وجود دارد و بلکه عالم خیال منفصل در جهان صغیر نفسانی تقرر دارد و هرگاه نفس از آن اعراض کند منهدم می‌شود و

۱- شواهد، ص ۲۶۰.

۲- اسفار، ج ۲، سفر ۱، ص ۲۸.

۳- همان، ج ۱، سفر ۱، ص ۳۰۲.

چنین نیست که مستقلاً وجود داشته باشد و بلکه وجود آن تابع وجود نفس است.

وی بر آن است که همان طور که مدرک صور عقلیه باید مجرد باشد از ماده، مدرک صور متخیله هم ناچار باید مجرد از ماده باشد ملاصدرا می گوید در این باب آنچه متبع است بر همان است و نه رجال. وی می گوید صورت خیالیۀ مثلاً مانند صورت شکل مربع محیط به دایره ای که قطر آن با فلک اعظم مساوی باشد چنین صورتی و شکلی را نتوان گفت از ماده ای خارجی انتزاع شده است زیرا شکل بدین بزرگی در خارج وجود ندارد، محل آن کجا است آیا ماده دماغی است که آن هم متصور نیست که شکل بدین بزرگی در ماده دماغیه باشد علاوه بر این ماده ای دماغیه خود دارای شکل است و دو شکل در ماده واحد در زمان واحد نتواند باشد خلاصۀ سخن ملاصدرا این است^۱ که چنین شکلی باید مجرد باشد و در شیء مجرد باشد یعنی همان طور که مدرک مجرد است مدرک آن هم مجرد است.

صور مرآتیه - ملاصدرا این اصطلاح را از اشراقیان اقتباس کرده است. شهاب الدین سهروردی صورت هایی که در آتیه نموده می شود موجود در عالم مثال می داند و گوید این صورت ها از عالم مثال در آتیه نموده می شود به شرط مقابله رانی با مرئی. ملاصدرا گوید صوری که در آتیه دیده می شود سایه ای از صور محسوسه است یعنی ثابت در همین عالم محسوس است ولیکن ثبوت آن ثبوت ظلی است و ثابت بالعرض است و نه بالذات.^۲ وی در باب اصوات نیز همین نظر را دارد و این نوع موجودات را موجود بالعرض و ظلال و

معکوس می داند و تابع صور محسوسۀ خارجیّه.

صور مفارقة عقلیه - مراد مثل افلاطونی

است که صور معقوله و صور عقلیه هم گفته اند و صور مفارقة افلاطونی هم گویند.^۳

صور مقداریه - مراد صور جسمیه و

مقادیر است.^۴

و بالجمله صور نوعیه مقوم اجسامند و بیان

شد که صور نوعیه که مقوم اجسامند دائماً در حرکت و تجدد و تبدلند.

۱- اسفار، ج ۳، سفر ۱، ص ۲۷۵.

۲- همان، ج ۱، سفر ۱، ص ۳۰۳.

۳- همان، ج ۱، سفر ۲۷، ص ۳۴.

۴- همان، چاپ سنگی، ص ۱۲۴.

ض

ضد - در زیر عنوان کلمه تقابل بیان شد که ضد هر چیزی عبارت از امری است که با آن دگر در محل واحد جمع نمی‌شود و لکن هر دو مرتفع می‌شوند.

دو موجود را با یکدیگر ضدین می‌گویند که در میان‌اند و غایت خلاف و بعد باشد «الضدان امران وجودیان لایجتماعان و لکن یرتفعان» که در محل واحد جمع نمی‌شوند و لکن مرتفع می‌شوند.

صدرا گوید از شرایط متضادین آن که باید از چیزهایی باشند که در تحت جنس واحد باشند یعنی جنس واحد غیرعالی - و دیگر بودن غایت خلاف و بعد میان آن دو است.^۱

ضرورت - امتناع انفکاک امری را از امری دیگر برحسب حکم عقلی ضرورت گویند کلمه ضرورت به معنای حاجت و «بد» و ناچاری استعمال شده است و هرگاه گویند نسبت حیوانیت به انسان ضروری است مراد این است که حیوانیت از اموری است که ممتنع الانفکاک از انسان است و انسان در این که انسان باشد بالالتزام والاضطرار باید حیوان باشد و اگر حیوانیت نباشد انسان هم نیست.

ضرورت مقابل امکان و امتناع است. و در محل خود بیان شد که امکان در ماهیات عبارت

از لاقتضایی محض است و در وجودات تعلقی الذات بودن آن‌ها را امکان گویند.

ضرورت ازلیه - ملاصدرا گوید مفهوم واجب الوجود لذاته شامل اقسامی است:

۱- واجبی که امتناع نفی محمول از آن به نفس ذاتش باشد بدون اقتضا و علیت از طرف ذات نسبت به ثبوت محمول برای آن. یعنی در عین حال که امتناع نفی محمول از آن به نفس ذاتش می‌باشد، ذات اقتضا و علیتی هم برای ثبوت آن ندارد یعنی ذات او این چنین است که عین اوصافش می‌باشد نه این که ذات جدای از محمولات باشد و علت ثبوت محمولات باشد این نوع وجوب را ذاتی ازلی مطلق نامند.

۲- نسبت ضرورت محمول به موضوع به نحوی باشد که موضوع علت ثبوت محمول برای آن نباشد مثل ثبوت انسانیت برای انسان یعنی آن موضوعی که متصف به انسانیت و یا حیوانیت است بالذات انسان است، انسان، انسان خلق شده است و چنین نیست که موضوع علت ثبوت انسانیت برای آن باشد این نوع ضرورت را ضرورت مطلقه با وصف وجود گویند نه به سبب وجود. مادام که انسان موجود است انسان

است، یا انسان موجود انسان است.^۱
 ۳- نسبت‌های ضروری که به واسطه علیت ذات موضوعات باشد یعنی نفس ذوات موضوعات علت نسبت‌های ضروری باشد چنان‌که علت «بودن مثلث صاحب زوایای قائمه» اقتضای ذات مثلث است و ضرورت آن در عین حال ذاتی است و با وصف وجود است و نه به وصف وجود.

مفهوم ممتنع نیز سه گونه است:

- ۱- آن‌که امتناع وجود به نظر به ذات آن باشد نه به واسطه علیت و اقتضای ذات موضوع مانند شریک باری و شر محض و معدوم مطلق.
 - ۲- آن‌چه امتناع وجود محمول برای آن نظر به ذاتش باشد و نه به واسطه علیت ذات مانند جماد بودن انسان - که جماد بودن انسان ممتنع بر حسب ذات یعنی انسان بالذات منافی با جماد است نه این‌که علت عدم جماد است.
 - ۳- آن‌چه امتناع محمول برای آن نظر به ذاتش باشد به ذات و لکن ذات، علت ضرورت عدم باشد مانند فرد بودن اریعه که اقتضای زوجیت علت نفی و امتناع فردیت است.
- خلاصه کلام از دیدگاه ملاصدرا ضرورت بر چند قسم است:

۱- ضرورت ازلی

- ۲- آن‌که مصداق حکم نفس موضوع باشد بدون علت و شرط لکن مادام اتصاف ذات موضوع و حیثیت مذکور (مادام اتصاف) بر نحو ظرفیت بحثه باشد. نه بر نحو تعلیل حکم یا تقیید آن مثال (انسان حیوان است و انسان انسان است) این نوع ضرورت را ضرورت ذاتی نامند.
- ۳- آن‌که مصداق حکم ذات موضوع باشد به اعتبار حیثیت تعلیله خارجی که خارج از مصداق

حکم باشد و گاه با حیثیت دیگری که غیر ذات باشد اعم از آن‌که حیثیت تقییدی سلبیه باشد مانند «زید اعمی» یا اضافیه باشد مانند «السماء فوقنا» یا اعتباریه باشد مانند «زید ممکن» یا انضمامیه باشد مانند «زید ابیض».

صدق موجودیت بر واجب الوجود از قبیل ضرورت ازلیه است.^۲

و بالجمله مفهوم واجب الوجود لذاته شامل اقسامی چند است:

- ۱- واجبی که ممتنع باشد انتفای محمول از آن به نفس ذاتش بدون اقتضا و علیت ذات برای ثبوت آن برای ذات یعنی حتی خود ذات هم علت برای ثبوت وجوب برای خود نباشد و هیچ علیت و اقتضایی نباشد و آن را ضرورت ذاتیه ازلیه نامند.

- ۲- نسبت ضرورت محمول به موضوع به نحوی که موضوع علت ثبوت محمول برای آن نباشد مانند (انسان انسان) و (انسان حیوان است) این ضرورت را مطلقه ذاتیه یا وصف وجود گویند نه به وجود.

- ۳- آن‌که انتساب ضروریات را به موضوعات علتی باشد که آن علت هم نفس ذات موضوع باشد مانند بودن مثلث دوزوایای قوائم این نوع ضرورت را هم ضرورت ذاتیه نظر به اقتضای ذات موضوع گویند لکن با وصف وجود نه به وصف وجود.^۳

ماحصل آن‌که ضرورات بر پنج قسم اند.

الف - ضرورت ازلیه مثال (خدای متعال

۱- امفان، ج ۱، سفر ۱، ص ۱۵۷.

۲- همان، صص ۱۱۵ به بعد.

۳- همان، صص ۱۱۹ به بعد.

عالم است) یعنی ازلاً و ابداً متصف به صفت علم است و علم او ازلی و ابدی بوده و عین ذات او است و یا گویند ذات خدا موجود و وجود ازلی است یعنی ذات او بدون هیچ حیثیتی حتی حیثیت ذات مصداق حکم وجود و وجوب است.

ب - ضرورت ذاتی که ضرورت مطلقه هم نامند و آن عبارت از ضرورت مادام الذات است یعنی مادام که «ذات» موجود است بدون آن که ذات علت اتصاف و حکم باشد مثال آن (انسان انسان است و انسان حیوان است) که ضرورت ذاتی است و ضرورت در ظرف وجود است نه به شرط وجود و به قید ذات است نه به علت خارجی.

ج - ضرورت ذاتی به شرط وجود مانند آن که گویند انسان عالم یا قادر است یا کاتب است که ثبوت امری بر مصداق و موضوع است به شرط وجود امری که علت خارجی آن باشد.

د - ضرورت به شرط محمول مانند آن که گویند «کل کاتب متحرک الاصابع مادام که کاتب است».

ه - ضرورت وقتی که مادام الوقت است.^۱

ضلال - ضلال یعنی گمراهی از راه درست و حق یکی از مباحث کلامی مسأله جبر و اختیار است که از فروع آن این است که آیا اضلال و هدایت کار خداست و یا گمراهی و هدایت امری است در اختیار بندگان و این امر عطف به آیات شریفات «والله یهدی من یشاء الی صراط المستقیم»^۲ «والله لا یهدی القوم الکافرین»^۳ «والله لا یهدی القوم الظالمین»^۴ «یهدی الله من یشاء و یضل» که حکایت از این دارد که ضلالت و هدایت به دست خداوند. ملاصدرا طبق معمول

این گونه آیات را مورد تفسیر قرار داده و ماحصل نظر او این است که نه جبر است و نه تفویض و بلکه منزلت بین دو منزلت است.^۳

و أما عن الثامن: فبأن الفسق و نقض العهد و إن كانا من جملة ما استحقوا به ظلمة في القلب و ضلالاً عن الطريق، لكن الدوام عليهما و عدم التوبة عنهما أوجب عليهما تسببهما لظلمة زائدة و ضلال بعيد، و هذا التسبب ليس به معنى الفاعلية و الایجاد، بل به معنى الوسيلة و الإعداد، فالفاعل الحقيقي عند هم هو الله، و الأفعال السابقة مقررات و معدّات، أو علامات و مناسبات.

و أما عن التاسع: فبأن الضلال للفاسقين و المشرّفين حاصل بنفس الإضلال المنسوب إلیه تعالى، و إثبات الثابت ليس بمستحيل إذا كان بنفس ذلك الإثبات لایبایات مجدّد، و قد تقرّر في العلوم العقلية إن تحصیل الحاصل بنفس تحصیل الأول غیر مستحيل.

فهذه هي التي سنحت في جواب أدلة المعتزلة و اعتراضاتهم على بطلان تأويل الجبرية، و سيأتي تمام الاستبصار و ما يهتدي به أهل الاعتبار.

و الرابع: إن الضلال و الإضلال هو العقاب و النعذيب، بدليل قوله تعالى: (إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ * يَوْمَ يُنْخَبَرُونَ فِي النَّارِ فَوْصْفهم الله بالضلال يوم القيامة، و ذلك لا يكون إلا عذابهم، و قال تعالى: (إِذْ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمُ و السَّلَاسِلُ يُسْحَبُونَ * فِي فِي الْحَمِيمِ) إلى قوله:

۱- اسفار، ج ۱، سفر ۱، صص ۱۱۵ به بعد.

۲- بقره / ۲۰۹.

۳- تفسیر ملاصدرا، ج ۲، صص ۲۲۳، ۲۲۵.

(كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ الْكَافِرِينَ) فسر ذلك العذاب باضلال.

والجواب عنه: إِنَّا لَا نَسْلَمُ مَجِيء الضلال به معنی العذاب، أما قوله تعالى: (إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ) أي في ضلالٍ عن الحق في الدنيا، وفي سحرٍ في الآخرة - وهكذا القياس في غيره كما ذكره الفقهاء وغيره.

والخامس: أن يحمل الإضلال على الإهلاك والإبطال، كقوله تعالى (الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلُّ أَعْمَالَهُمْ) قيل: اهلكوا وأبطلها من قولهم: «ضل الماء في اللبن» إذا صار مستهلكاً فيه، وقوله تعالى: (وَقَالُوا أَوَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ).^۱

ضوء - ضو یعنی روشنائی و نور هر چیزی اگر مكتسب از غیر نباشد ضیا می نامند مانند نور آفتاب که از خواص جرم آفتاب است «هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نوراً».

و بالجمله ضو هر مضییی اگر از ذات خود باشد نه در اثر فیضان «ما تقابله» ضو گویند والانور نامند مانند نور ماه که از فیضان شمس است.

و لمعان نوری است که موجب ستر و پوشش رنگ اجسام است.

لمعان ذاتی را شعاع گویند و عرضی را بریق نامند که با سرعت آید ورود و متجلی و متطقی شود و حدفاصل مابین ضو و نور را ظلال و ظل گویند و ظلمت عبارت از عدم نور است.^۲

۱- تفسیر ملاصدرا، ج ۲، صص ۲۲۳، ۲۲۵.

۲- اسفار، ج ۱، سفر ۲، ص ۹۵.



طایر - ملاصدرا گوید منظور از کلمه طایر در آیه «قالوا طائركم معكم ائن ذکرتم بل انتم قوم مسرفون» شامت و شومی است یعنی بدی و شومی شما با شما است که عبارت از کفر باشد یعنی شومی و بدی تو و یا اسباب شومی و بدی تو که کفر و گناه باشد همراه شما است زیرا رأس شقاوت ابدی کفر است با انکار. بعد از آن اعمال قبیح و معاصی است. و رئیس سعادات ابدی ایمان حقیقی است زیرا نوعی از علم یقین به امور الهیه است که احوال مبدأ و معاد است.^۱

طبایع اسطقسیه - طبایع اسطقسیه در مقابل طبایع فلکیه بوده و مراد طبایع عنصریه است.^۲

طبایع جرمیه - مراد از طبایع جرمیه هویات متجدده و صور نوعیه طبیعیه است.^۳

طبایع عامه متکرره - معانی و امور عامه را مانند وحدت، شئیت، وجود و لزوم و به طور کلی معانی مصدری اشیایی که بر حسب اعتبار معتبر متکرر می شوند در عقل و ذهن طبایع عامه متکرره می نامند و طبایع عقلیه هم گویند و طبایع کلیه هم نامند.^۴

طبایع عقلی - ملاصدرا از کلیات به اعتبار این که کلی در ذهن وجود دارد طبایع عقلی یاد کرده است.^۵

طبایع کلیه - مفاهیم عقلی و ذهنی را که وجود خارجی ندارند طبایع کلیه نامیده است و گاه با وصف عقلی آورده و گوید: طبایع کلیه عقلیه و این بدان معنی نیست که طبایع کلیه خارجی هم باشد، زیرا موطن کلیات ذهن است و نه عین.

طبایع نوعیه - صورت جسمیه در تمام اجسام یکسان است حکما گویند هر نوعی از انواع اجسام را معنی دیگری است به جز امتداد و قبول ابعاد. ان امری است که به وسیله آن هر نوعی از نوع دیگر ممتاز می شود که صورت نوعیه به این اعتبار گویند، آن صورت محصل و مقوم نوعی است و هر نوعی را صورتی است به جز آن نوع دیگر، صورت نوعیه عبارت از منشأ آثار هر نوع است و مبدأ حرکات و سکانات ذاتی هر نوع است که قوی و طبایع نوعیه هم نامیده اند و نیز کمالات هر نوع هم نامند. و بدیهی است که هر نوعی آثاری دارد که نوع دیگر ندارد و این آثار مربوط به جسمیت

۱- تفسیر موده بس، ص ۵۴.

۲- اسفار، ج ۳، ص ۱۳۱.

۳- همان، صص ۱۳۲-۱۳۳.

۴- همان، ج ۱، ص ۲۹۴ و ج ۲، ص ۲۴.

۵- همان، ج ۱، سفر ۱، ص ۲۴۷.

اجسام نیست والا مشترک بین همه انواع می‌بود پس هر یک از انواع را امری هست که منشأ آثار اختصاصی آن نوع است.

پاره‌ای از حکما مبادی آثار ویژه نوعیه را عرض و پاره‌ای جوهر دانسته‌اند و لکن چنان‌که گفته شد ملاصدرا طبایع نوعیه را جوهر می‌داند. و محصل و مقوم انواع جسمیه و این همان امری است که در حرکت جوهریه مستند او است و این همان طبایع ساریه است که متجلی در جلوه وجود ساری است که در نبات به صورت نفس نباتی و در جماد به صورت نفس جمادی و در حیوان به صورت نفس حیوانی تجلی می‌کند.^۱ ملاصدرا با تردید می‌گوید شاید اختلاف آثار انواع مستند به صورت‌های نوعیه و شاید هم مستند به عقول مفارقه باشد زیرا بنابر فلسفه او در مفارقات جهات گوناگون است و بعید نیست که اختلاف آثار گوناگون نوعی مستند به آن جهات باشد. فرض دیگر او این است که احتمال دارد که جهات در مفارقات بی‌حد و حصر باشد تا بتواند آثار بی‌حد و حصر انواع را ایجاب کند. به‌طور قطع این اظهار نظرها همه فرض است و براساس بنایی است بس سست لکن به هر حال در تاریخ علم باید این گونه اندیشه‌ها در جایی قرار گیرد. ملاصدرا ریشه ارباب انواع را در طبایع نوعیه جست‌وجو کرده است و گوید: افلاطون و معلمان او سقراط و انبیا و اقلس و فیثاغورس و آغاذائیمون و هرس و غیره و حکیمان فارس و ملوک حکمت مشرقیه و ستون‌های فلسفه خسروانی آن‌طور که شهاب‌الدین روایت کند گفته‌اند برای هر نوعی از افلاک و کواکب و عنصریات و موالید ربی است در عالم قدس که عقل مدبّر آن نوع است

که به انواع خود عنایت دارند و غاذی و رشد‌دهنده و تولیدکننده در اجسام نامیه ارباب انواعند. و بالجمله آثار مختلف نوعی مستند به ارباب انواع است. ملاصدرا گوید بزرگان فلاسفه یونان و ایران زمین بر آن بودند که همه آثار انواع گوناگون مستند به ارباب انواع است و همه اشراقات، آثار معنوی ارباب انواع است و حتی گفته‌اند که انجذاب روغن چراغ به وسیله آتش به تدبیر کلی صاحب نوع طلسم نار است که آن صاحب طلسم را فارسیان اردی بهشت نامند و فارسیان که سخت به ارباب انواع پای‌بند بوده‌اند و دیگر از فلاسفه که سخت بدان پای‌بند بوده‌اند هرس و آغاذائیمون‌اند (هرس اهل مصر و آغاذائیمون از حکمای بابل بوده است) و حتی مدعی شهود ارباب انواع بودند در ارسادات روحانی خود.

ملاصدرا به فلاسفه‌ای که صورت‌های نوعیه را عرض می‌دانند سخت حمله کرده است. ضمناً از بررسی افکار شهاب‌الدین برمی‌آید که شهاب ارباب انواع را به جز صور نوعیه می‌داند و در عین حال که قایل به ارباب انواع است صور نوعیه را عرض می‌داند.

ملاصدرا می‌گوید: لواحق ماده دو گونه است: لواحقی که از نوع کمالات به حساب می‌آیند و لواحقی که از نوع کمالات نیست. لواحقی که کمالات اجسامند صورت نوعی است که منشأ آن‌ها طبیعتی است که نفس تجدد است و آن جوهریت انواع جسمیه است و لواحق نوع دوم اعراض‌اند.^۲

۱- اسفار، ج ۲، سفر ۲، صص ۱۵۷-۱۶۱.

۲- همان، صص ۱۶۳-۱۷۱.

ملاصدرا مسأله جوهر یا عرض بودن صورت نوعیه را به تفصیل مورد بررسی قرار داده‌اند و تاریخچه آن را نقل کرده است.

وی در عین این‌که صورت‌های نوعیه را جوهر و منشأ آثار وجودی انواع می‌داند مع‌ذلک آن‌ها را مستقل در منشأیت آثار نمی‌داند و مدبّر عقلی را که احیاناً ارباب انواع باشد مدخل می‌داند و البته این صورت‌ها محصل انواع و مقوم آن‌ها می‌باشند. مسأله مشکل این است که تبدل صورت‌ها و ورود صور بر هیولی مربوط به کدام صورت است، نوعیه یا جسمیه که ظاهر سخنان وی می‌نماید که تبدل صور نوعیه به فنای صور جسمیه است و آنچه در تمام مراحل تبدلات باقی است هیولی است پس تبدل در صور جسمیه است و تبدل نوع به نوعی دیگر عبارت از مرگ جسمیت است. (از جمادی مردم و نامی شدم...)

و می‌دانیم که ملاصدرا حرکت را در متن جوهر می‌داند و بنابراین اجسام بالذات با هیولی و صورت جسمیه و نوعیه دائماً در تجدد و سیلانند و چون جوهریت اجسام در تجددند. هر سه یعنی ماده و صورت نوعیه و جسمیت متبدلند.)

ملاصدرا غایت عقلی را سبب اصلی وجود کاینات می‌داند، وی همه صور موجودات را ناشی از عالم عقلی می‌داند و سرانجام همه به ابداع واجب‌الوجود است. وجود فاعل اول مقتضی تکمیل ماده است و صورت‌های موجودات این عالم ناشی از دوران افلاک است و برای هر یک از اجسام طبیعی حسی، فلکی یا عنصری، طبیعت دیگری است در عالم علوی که همان مثل و صور مفارقه باشد و بالجمله صور

جسمیه عالم حس، ظل مثل نوریه است و بلکه ظل ظل است.^۱

طبیعت - کلمه طبیعت و مشتقات آن در فلسفه بسیار به کار برده شده است و معانی متعددی برحسب موارد استعمال برای آن ذکر شده است از این قرار:

الف - طبیعت عبارت از مبدأ قریب و مباشر حرکات و استحالات و مقابلات آن‌ها است.
ب - آنچه مقوم جوهریت اشیاء است طبیعت گویند.

ج - حقیقت و ذات هر چیزی را طبیعت آن چیز می‌گویند.

د - قوت ساری در اجسام که افاده تخلیق و تشکیل می‌نماید طبیعت گویند.

ه - مبدأ قریب فعل غیرارادی را طبیعت گویند. صدرا گویند مبدأ قریب تمام افعال ولو افعال ارادی طبیعت است.

و - به ذات و عنصر و صور اشیای بسیطه اطلاق شده است.

ز - صفات ذاتی و اولی اشیاء را طبیعت گویند.

ح - صور نوعیه اشیاء را طبیعت آن‌ها گویند.
ط - کیفیت غالبه حاصله از امتزاج اشیاء را نیز طبیعت نامیده‌اند.

ی - استعداد و قوت در اشیاء را نیز طبیعت نامند.

و طبیعی هر چیزی است که منسوب به طبیعت باشد چه آن‌که طبیعت در آن باشد مانند صورت و یا از آن باشد مانند حرکات و غیره از زمان و مکان.

۱- اسفار، ج ۲، سفر ۲، صص ۱۷-۱۸۳، ۱۹۱، ۲۰۲.

است و یا بر قاعده و نظم معینی است و یا نیست و بدون توجه به این که اجسام را محرک خارجی هست یا نه، در صورتی که هر عاقلی می داند که جسم به ماهو جسم را روا نباشد که فعل خاصی از آن صادر شود و یا آن که خود محرک خود باشد.

با این مقدمات آنچه مسلم است هم برای فیلسوف الهی و هم طبیعی آن که حرکات و افعال این اجسام از قوایی است که موجود در آن ها است که مبادی آثار آن ها است و آن ها بر چند نوعند.

الف - قوتی که مبدأ صدور فعل و تغییر است بر نهج واحده و بدون اراده

ب - قوتی که مبدأ فعل و تغییرات است بر نهج واحده با اراده.

ج - قوتی که مبدأ افعال متعدد است با اراده.

د - قوتی که مبدأ صدور افعال و حرکات متعدد است بدون اراده.

قسم اول را طبیعت گویند و تمام اقسام را این معنی هست.^۲

در جای دیگر گوید هر متحرکی را طبیعی است که مبدأ قریب هر نوع حرکتی است اعم از این که حرکت قسری باشد یا ارادی زیرا قسر علت معده است و علت بالعرض است و قابل زوال است در صورتی که حرکت امری است دائم.

و بالجمله چون حرکت امری است دائم پس مبدأ آن هم باید همیشه باشد و آن طبیعت است.

صدرا گوید: طبیعت گاه جزئی است و گاه کلی قسم اول طبیعت خاصه به شخص است و قسم دوم امری است که مفارقة الهیة است از مواد جزئی و نسبت آن به این شخصیات مانند نسبت فاعل به فعل است و نسبت اصل به فرع و فروع است.

طبیعتی که قوتی از قوای نفس است و مبدأ بعضی از حرکات و افعال و آثار است غیر از طبیعت موجود در بسایط و مرکبات عناصر است.

بعضی از فلاسفه گفته اند که هر جسمی را طبیعت و ماده و صورت و اعراضی است و طبیعت آن همان قوتی است که مبدأ صدور حرکت و تغییر ذاتی است و صورت آن ماهیت آن است که آن به آن است و ماده آن معنی حامل ماهیت است و اعراض چیزهایی هستند که بعد از تمامیت نوع آن، عارض آن می شود.^۱

صدرا گوید فاعل مباشر تحریک، در تمام اقسام حرکت طبیعت است.

بعضی طبیعت را تعریف کرده و گویند «هی مبدأ اول لحرکه ماهو فیه و سکونه بالذات لا بالعرض»

صدرا در مقام بیان و توضیح معنی طبیعت گوید: شکی نیست که اجسامی که جلو چشم ما بوده و محسوسند مصدر افعال و انفعالات و حرکات و استحالاتند که بعضی مستند به اسباب غریبه اند و بعضی مستند به اسباب قریبه اند و درمی یابیم که بعضی از حیوانات تصرفات آن ها ارادی است در انواع حرکات و سکونات شان و بعضی غیر ارادی، این ها امری هستند که بدو ما از اشیاء درمی یابیم بدون آن که توجه داشته باشیم که حرکات آن ها مستند به اراده مافوق آن ها

۱- اسفار، ج ۱، صص ۱۰۷، ۱۱۹ و ج ۲، ص ۲۴۶ و ج

۳، صص ۶۶-۱۰۱ و مشاعر، ص ۶۲.

۲- همان، ج ۲، سفر ۲، صص ۱۵۷، ۲۳۸ به بعد.

حق است و به ماهی متجددة سایر متجددات به آن مرتبط می‌شوند.^۱

و در باب حرکت جوهریه گفته شد که حرکت توسطیه معلول طبیعت ثابت است و حرکت قطعی معلول طبیعت است من حیث تجدد و تغییر آن ولكن اگر خوب دقت شود چون حرکت به معنی توسط عبارت از انتقالات متعاقبه است معلوم خواهد شد که آن هم معلول طبیعت متجدده است. ← حرکت.^۲

طبیعت قابل اشتداد و ضعف است و در موارد و اشیای مختلف متفاوت است.

طبیعت ساریه - ملاصدرا می‌گوید مباشر حرکات ذاینه طبیعت ساریه در جسم است و تجدد و تبدل این طبیعت بر حسب هویت وجودی ثابت شده است.^۳

و بالجملة فما من حركة ذاتية إلا و مباشرها طبيعة سارية في الجسم و هذه الطبيعة قد ثبت تجددها و تبدلها بحسب الهوية الوجودية كما علمت بالبرهان، ولا ينفك جسم طبيعي من هذا الجوهر؛ إلا هذا الجوهر في الفلك والحيوان و النبات لا ينفك عن النفس به معنى أن النفس كمال هذا الجوهر و تمامه، لا أن الطبيعة في ما له نفس شيء له وجود، والنفس فيه جوهر آخر له وجود آخر حتى يكون في شخص واحد جوهران متباينان في الوجود أحدهما طبيعة والآخر نفس؛ فإن ذلك ممتنع جداً بل كل شخص.

طبیعت سیاله - ملاصدرا می‌گوید هر نوع جوهری شخصی را طبیعتی است سیال متجدد و

و بالأخره تمام اجسام را قوت مباشری است بدون شعور وارده (بدون توجه به قوتی دیگر که ضمیمه آن شود) و تمام حرکات و متحرکات به امری منتهی می‌شوند که آن امر طبیعت است.

و جوهر صوری را از جهت آن که مبدأ حرکت است صدرا طبیعت نامیده است و آن یعنی طبیعت امر سیال است که سیالات به آن منتهی می‌شوند و مرتبط می‌شوند.

او گوید طبیعت امر متجدد سیال است و مقوم اجسام طبیعی است و اعراض دیگر در وجود تابع آنند. صدرا در جای دیگر در مقام بیان معنی طبیعت گویند:

معنی حرکت تجدد است و انقضا و ناچار باید علت قریب آن هم امر غیر ثابت الذات باشد و نتوان گفت که مبدأ قریب آن عقل است زیرا عقل مجرد محض است و نفس هم ذاتاً مجرد محض است و بالأخره مبدأ قریب یا طبیعت است و یا آن چه در حکم طبیعت است.

و گوید: حرکت اگر طبیعی باشد فاعلش طبیعت است و اگر قسری هم باشد فاعل مباشر آن دائم طبیعت است و قوا سر باید منتهی به طبایع شوند و در حرکت ارادی هم اگر دقت شود فاعلیت نفس از جهت طبیعت نازله او است که تعلق او به اجسام و اجساد است نه از جهت عقلانی و تجردش و بالأخره معلوم شد که مبدأ قریب حرکت قوت جوهری است قائم به جسم.

و صور طبیعی را دو اعتبار است یکی از جهت وجود مادی وضعی زمانی خود که متبدلند و تدریجی الحصولند و دیگر از جهت ذات و وجود ثابت و طبیعت به ماهی ثابتة که مرتبط به

۱- اسفار، ج ۲، سفر ۲، صص ۲۴۹-۲۶۴.

۲- همان، ج ۳، سفر ۱، ص ۶۳.

۳- همان، ج ۸، ص ۲۴۷.

نیز او را امری است ثابت زیرا برای هر چیزی موجود یک حقیقت عقلی ثابت عندالله و موجود در علم خداست زیرا امکان ندارد که چیزی از حقایق از عالم علم او خارج باشد یعنی از علم ازلی او و قضای حتمی او و نسبت حقیقت ثابت چیزها به هویت متجدده مانند نسبت روح است به جسد آیانمی بینی که روح به نزد خداوند باقی است زیرا مجرد است و طبیعت بدن همواره در سیلان و ذوبان است و همین طور است همه اجساد طبیعی که دائماً در تبدیل و ذوبان و اضمحلال اند در اثر استیلاي حرارت طبیعی و مردم غافلند از این زوال و تجدد و انتقال به سبب ورود امثال ملاصدرا از کتاب تحصیل بهمنیار نقل کرده است که گروهی گمان کرده اند طبیعت حرکت است و این نظر را نقض کرده است. سپس ملاصدرا حرکت را تعریف کرده است و سخنان آنان را به نحوی تأویل کرده است.

ان کل جواهر شخصی له طبیعة سیالة متجددة، و له امر ثابت، لان لكل شيء موجود، حقيقة عقلية ثابتة عندالله موجودة في علم الله، اذ لا يمكن خروج شيء من الحقایق من عالم علمه الازلي و قضائه الحتمي، و نسبة الحقيقة الثابتة له الى هويته المتجددة نسبة الروح الى الجسد، الا ترى ان الروح باق عندالله لتجرده، و طبیعة البدن ابدأ في السيلان والذوبان، وهكذا الاجساد الطبيعية وسعيرها، والخلق غافلون عن هذا الزوال والتجدد والانتقال بسبب ورود الامثال، كما قال تعالى: بل هم في لبس من خلق جديد و قوله عزوجل: و ترى الجبال تحسبها جامدة و هي تمرمر السحاب فكل نوع طبيعي من الاجسام فلكيا كان او عنصريا، بسيطا او مركباً،

فهو من حيث وجوده الطبيعي ابدأ في التجدد والسيلان والتحلل والذوبان، و من حيث وجوده العقلي و صورته العلمية المغارقية الافلاطونية باقية في علم الله، وكذلك كل حقيقة جوهرية طبيعية لها كونان: كون دنيوي دائر، و كون اخروي باق، ولهذا قال اهل الشرايع: ان الدنيا دار زوال و انتقال، والاخرة دارالقرار والمآل.^۱

قال بهمنیار تلميذ علی بن سینا، فی کتابه المسمى بالتحصيل: ان قوماً ظنوا ان الطبيعة هي الحركة اعني جوهر الشيء الصوري، والحق ان الامر ليس كما ظنوا، بل هي متحركة الطبيعة، و حالها لا نفسها، انتهى.

اقول: و كلامه بعينه كما ذكرنا سابقاً من: ان الحركة هي نفس خروج الشيء من القوة الى الفعل، لا ما به يخرج من القوة الى الفعل، فعلى هذا امكن حمل كلامهم على ان مرادهم: الطبيعة نفس ما به يخرج الشيء من القوة الى الفعل، اذ لها كون سيال متجدد الحصول في الوجود، ثم قال فيه: ان الشؤد ليس سواداً اشند، بل هو اشتداد الموضوع في سواديته، فليس في الموضوع سوادان، سواد اصل مستمر، و سواد زاید عليه، لاستحالة اجتماع السوادين في الموضوع الواحد بل يكون له في كل ان مبلغ اخر، فيكون هذه الزيادة المتصلة هي الحركة، لا السواد والاشتداد يخرج من نوعه الاول و يدخله في نوعه الثاني، قالوا: فعلم ان النفس ليست بمزاج، لانها باقية، والمزاج امر سيال متجدد فيما بين كل طرفين انواع بلانهاية بالقوة، و معنى كونها بالقوة: ان كل نوع من انواعه غير متميز عما يليه بالفعل، كما ان الحدود و النقاط في المسافة الالينية غير متميزة

بالفعل، و کل انسان يشعر من ذاته امرأ واحداً بالشخص غیر متغیر، و ان كان واحداً بالاتصال الى انقضا العمر، انتهى ما ذكره.

طعوم = یکی از کیفیات محسوسه مذوقه طعم است.^۱

صدرا گوید: اجسام یا ذوات طعم‌اند و یا عديمة الطعم قسم دوم را «تفه» گویند و آن در حقیقت عديمة الطعم است و یا حسیاً عديم الطعم است مثلاً مس و آهن و غیره از چیزهایی هستند که در موقع برخورد و تلاقی با زبان چیزی از آن‌ها در جرم زبان نفوذ نمی‌کند تا طعم آن‌ها ادراک شود و از این جهت حسیاً عديمة الطعم‌اند و اگر با عمل مخصوص و حیل خاصی حل شوند و اجزایی از آن‌ها منفصل شود طعم شدید و قوی حاصل می‌شود.

اجسامی که صاحب طعم‌اند نه قسم‌اند که بسایط طعوم‌اند که عبارت از حراقت، ملاحه، مرارة، دسومت، حلاوت، عفوصت، تفه، قبض و حموضت باشد.

طفره = طفره جستن در ارتقا است و به معنی مطلق جستن است و در اصطلاح معقول انتقال جسم است از جز مسافتی به جزء مسافت دیگر بدون آن‌که از اجزای مابین عبور کند و محاذی آن‌ها قرار گیرد و به عبارت دیگر انتقال از مسافتی به مسافتی دیگر بدون گذشتن از مسافت متوسط.^۲

طوبی = صدرا گوید مراد از طوبی در «شجرة طوبی» اصول معارف و اخلاق حسنه است.

۱- اسفار، ج ۱، سفر ۲، صص ۱۰۲-۱۰۳.

۲- همان، ج ۲، سفر ۲، صص ۵۱-۵۳.

ظ

ظلال = در تحت عنوان کلمه ضوء بیان شد که حد فاصل میان ضو و نور را ظلل و ظلال گویند. ← ضو.

ظلمت = ظلمت عبارت از عدم نور است از آنچه در شأن آن مستنیر بودن است و ظلم در اصل لغت به معنی نقصان است (أنت أكلها ولم تظلم منه شيئاً)^۱

والظلمة: عدم النور عما من شأنه أن يستنير. والظلم في أصل اللغة به معنى النقصان. قال تعالى: (أَتَتْ أَكْلَهَا وَلَمْ تَظْلَمْ مِنْهُ شَيْئاً) أي: لم تنقص وفي المثل «مَنْ أَشْبَهَ أَبَاهُ فَمَا ظَلَمَ» أي ما نقص حقَّ الشَّبه. والظلم: الثلج، لأنَّه ينقص بسرعة. والظلم: ماء السن و طراوته و بياضه تشبيهاً له بالثلج.

ظل الممدود = ملاصدرا می گوید مراد از ظل ممدود، سایه رحمت خداوند است و عکس نور وجود او است که واقع بر مخلوقات است به طور الاقرب فالاقرب چنانکه فرمودند «الم ترَّ الى ربِّك كيف مدَّ الظلَّ ولو شاء لجعله ساكناً»^۲

ظن = ظن یعنی گمان و آن عبارت از اعتقاد راجح است و متفاوت الدرجات است از لحاظ قوت و ضعف و در طرف قوت حدی از آن را علم نامند و در نتیجه بعضی از انواع ظن را علم نامند و بالعکس چنانکه در قرآن مجید است که

يظنون انهم ملاقور بهم.^۳
ظهور ظلی = مراد از ظهور ظلی وجود ذهنی است. ← وجود ذهنی.^۴

۱- تفسیر ملاصدرا، ج ۲، ص ۱۹.

۲- فرقان / ۴۵.

۳- اسفار، ج ۳، ص ۵۱۷.

۴- همان، چاپ سنگی، ج ۱، ص ۶۵.

ع

عاد = عاد امری در نزد مهندسان عبارت از جزیی از مقدار و یا عددی است که هرگاه به ترتیب یک بار بعد از بار دیگر از آن حذف گردد چیزی باقی نماند چنانکه مثلاً اگر خط را جزء جزء کنیم به نقاط متعدد، نقطه عاد خط خواهد بود^۱ و بنابراین «آن» به این معنی عاد زمان نیست و گاه مراد از عاد امری است که مهیا کند شی را برای قبول عاد به معنی اول چنانکه گفتیم خط را تبدیل به نقاط کنیم البته نقطه عاد خط خواهد بود. «آن» به این معنی می تواند عاد زمان باشد بحث این است که زمان اگر توالی یا تتالی آنات باشد و از آنات تشکیل شده باشد قهراً «آن» را باید واحد زمان دانست و عاد آن، خلاصه این که آیا زمان را با «آن» می تواند اندازه گیری کرد یا نه.

و به هر حال زمان را با حرکت اندازه گیری کرده اند زیرا بیان شد که اتصال مسافت از آن جهت که در آن حرکت واقع است علت وجود زمان است و بنابراین وقوع حرکت در هر جزیی از اجزای مسافت علت برای وجود جزیی از زمانی است که به خدا و به ازای او است و در نتیجه حرکت عاد زمان است.

عارض = عارض عبارت از امری است که خارج از ذات اشیاء و موجودات باشد.

«عارض له عارض» یعنی او را کسالتی عارض شده «عارض له الحمی» یعنی او را تب عارض شد «عارض الرجل» یعنی بدون علت مرض عارض او شد «عارض لی عارض» یعنی «منعنی مانع» «عارض - عارض عرضاً» یعنی آشکار و هویدا شد «عارضه بمثل» یعنی عمل مقابله به مثل انجام داد «عارض» یعنی متاع و حطام دنیاوی «امر عارض» یعنی عارض زاید و آنچه قائم بر جوهر است و خود جوهر نیست و معانی دیگر.

عارض بر دو قسم است عارض وجود و عارض ماهیت، اول مانند عروض بیاض بر جسم و فوقیت بر سما در خارج و مانند عارض کلیت و نوعیت بر انسان و جنسیت بر حیوان و دوم مانند عروض فصل بر جنس و تشخص بر نوع.^۲

اعلم ان العارض علی ضربین عارض الوجود و عارض الماهية والاولی كعروض البياض للجسم و الفوقية للسماء فی الخارج و كعروض الكلية والنوعية للانسان والجنسية للحیوان و الثانی كعروض الفضل للجنس

۱- اسفار، ج ۳، سفر ۱، صص ۱۷۸-۱۷۹.

۲- مشاعر، ص ۱۵.

والتشخص للتعرف.

عالم - عالم به فتح یعنی ماسوی الله و مشتق از علامت است و جهان وجود را از آن جهت عالم گویند که علامت و نشانه وجود خدا است، قطب‌الدین در شرح خود بر حکمت اشراق گوید: بدان که مراد از عالم ماسوی الله می باشد و آن منقسم به دو قسم می شود یکی قدیم که عقول و افلاک و نفوس ناطقه فلکیه و کلیات عناصر باشد و دیگر محدث که سواي آن‌ها است مانند زمان و کلیه حوادث زمانی.

عالم آخرت - عالم آخرت در مقابل عالم دنیا است که صدرالدین از آن تعبیر به عالم باطن و عالم غیب هم نموده است.^۱

عالم آفاق - عالم آفاق در مقابل عالم انفس است و به معنای جهان خارج از انسان و عالم شهادت و طبیعت است.^۲

عالم اتفاقات - مراد از عالم اتفاقات عالم جسمانی و حوادث است و استعمال اتفاق از باب مسامحه است والا چنان‌که بیان شد تحقیق آن است که کلیه حوادث و موجودات عالم تابع علل و قوانین منظم است و قول به بخت و اتفاق ناشی از جهل بشر است.

عالم اثیر - عالم اثیر عبارت از اجسام و اجرام فلکی و سماوی بوده که عالم آن‌ها را عالم اثیریات گویند. ← اثیر.^۳

عالم اجرام - گاه مراد از این اصطلاح مطلق عالم جسمانی است و گاه عالم فلکیات و سماویات است. ← عالم اجسام.

عالم اجسام - مراد از عالم اجسام عالم حوادث کون و فساد و جهان طبیعت است.^۴

عالم اجسام مجرّده - عالم بین عالم حس و طبیعت و عالم عقل را صدرا عالم اجسام

مجرده نامیده است که موجودات در مراتب سیر تکاملی خود ابتدا بدان عالم اتصال یابند که آن را عالم حیوانی ادراکی نامیده‌اند و در آن عالم ماده نیست و مقدار هست.^۵

عالم ارواح - مراد عالم عقول و نفوس مجرّده است که عالم جبروت و ملکوت می‌نامند. ← ارواح.

عالم اشباح - ← اشباح.

عالم اشباح مجرّده - ← اشباح.

عالم اعراض - عالم اعراض در مقابل عالم حقایق و ذوات است و مراد عالم ماده و مادیات است که قشر و عرض است و عالم عقول و ارواح، لب و حقیقت آن‌ها است عالم ماده و مادیات منقوم به عالم ارواح و مجردات بوده و خود پایدار به خود نمی‌باشند و قائم به عالم عقول‌اند به قیام صدوری، چنان‌که عالم عقول و نفوس کلیه نسبت به عالم ربوی عالم اعراض‌اند و بالآخره هر یک از عوالم نسبت به عالم مافوق خود عالم اعراضند. ← عالم اجسام.

عالم افلاک - مراد فلک و فلکیات است. ← افلاک.

عالم الهی - مراد عالم اسما و صفات الهی است که عالم قدس و سرمد و ازل هم نامیده‌اند.^۶

عالم امر - عالم مجردات را عالم امر هم می‌نامند که به امر تکوینی الهی از کتم عدم

۱- مبدأ و معاد، ملاصدرا، ص ۳۲۷.

۲- رسائل، ملاصدرا، صص ۲۸۸-۲۸۹.

۳- همان، ص ۲۴۵.

۴- همان، ص ۳۵۲.

۵- همان.

۶- انصار، ج ۳، ص ۱۲۷.

به وجود آمده‌اند و برحسب امر تکوینی دفعة واحدة پدیدار گشته‌اند، صدرالدین گوید: بدان که جمیع صور جزئیة جسمانیة نمونه حقایق کلیه‌اند که موجود در عالم امر الهی و قضای اویند و بنابراین مراد از عالم امر عالم قضا و عالم قدر و بالأخره عالم مجردات هم هست.^۱

عالم امر عبارت از عالم عقل است که نخستین عالم از عوالم روحانی است. عالمی که نخستین صادر است و شمس عالم عقول است.^۲

فی اول العوالم، و هو عالم الامر و عالم العقول الصرفة

فاول العوالم عالم العقل، فاول باب انفتح منه ما هو فی غاية العظمة والجلال والاشراق، لايمكن فی الممكنات اشرف منه واعظم، بل لاامكان له فی نفس الامر، لانه احتجبت ظلمة امكانه تحت سطوح النور الاول، واختفى ظل ماهيته تحت ضياء الكبرياء، و هو اول الصوادر و ثاني المصادر، كأنه شمس عالم العقول، من حيث ان انوار العقول و اضواء النفوس شعل من نوره و قطرات من بحر، و هو خليفة الله و مثاله فی عالم العقل، و هذه الشمس الحسنى مثاله فی عالم الحس، لقوله تعالى: و له المثل الاعلى فی السموات و لقوله عليه السلام: لو كان وجه الشمس ظاهراً لكانت تعبد من دون الله، و يسمى عقل الكل والعنصر الاول عند الفلاسفة، و فی لغة الفهلوية بهمن، والحكماء المحققون متى اصدروا القول بلفظ العالم يعنون به هو لاغير، سيما عالم العقل، اذا لكل لما كان منه، فكان كله هو و هو كله، و اذ كان هذا حقاً فی واحد من الممكنات، مع ان هويته بغيره. فما ظنك بهوية قيومية ديمومية احدية.

فلهذا اطلقوا حقاً: ان ليس فی الوجود الا الله، لان كل شيء هالك الا وجهه و هو امام الموجودات فی قوله: و كل شيء احصيناه فی امام مبين و هو ام الكتاب فی قوله: و عنده ام الكتاب و هو العلى الحكيم فی قوله: و انه فی ام الكتاب لدينا لعلى حكيم و هو الحقيقة المحمدية لاشتماله على جميع المحامد التي يحمد بها الحق تعالى، كما فی قوله صلى الله عليه واله: فاحمد به بمحامد لا اعرفها الا ان، و ذلك لان ظهورها عليه و تحققها به موقوف على قيام الساعة، فما دام صلى الله عليه واله من عالم البشرية لم يتحقق بها كما هو حقه، و لذلك قال: اول ما خلق الله نوري، و اياه عنى بقوله: اول ما خلق الله العقل، و بقوله: اول ما خلق الله جوهره فنظر اليها بعين الهيبة فذابت اجزائه فصارت ماء... الحديث، فهذه الاوليات كلها للعقل، ولكن بحسب اعتبارات و اوصاف، فمن حيث انه دراك للاشياء عقل، و من حيث انه منقوش بنقش خاتم خالقه عز اسمه لوح محفوظ، اى عن التغير والتبدل، و حافظ لحفظه جميع ما فيه، و من حيث انه نقاش العلوم على الواح الارواح الفلكية والعنصرية قلم، و من جهة انه غاية الممكنات و كمالها، و خاتم النشآت و تمامها، هو الروح المحمدى و نوره، و من جهة انه قائم الذات برى عن الحوامل و المحال جوهر مخلوق، من ضوئه الواجبى سائر العقول، و من ظله الامكانى جميع النفوس، و من ظلمته الحدوثى جميع الاجسام كما نطق به الحديث.

و فى القرآن ورد فى وصفه: و ما امرنا واحدة

۱- اسفار، ج ۶، ص ۲۷۷ و ج ۳، صص ۳۶۲، ۵۰۲.

۲- مفاتيح الغيب، ص ۴۵۰.

و مع وحدته کل القوی...

و اول صادر را که از آن تعبیر به امر الهی شده است عقل کل و عنصر اول هم نامند. ملاصدرا گوید در زبان پهلوی بهمن نامیده‌اند و فلاسفه از کلمه عالم آن را می‌خواهند زیرا همه موجودات از آن صادر شده است و او هم از ذات حق تعالی که سرانجام فرمودند لا مؤثر فی الوجود الا هو و یالیس فی الوجود الا الله زیرا که همه چیزها لک است به جز ذات او و نیز یکی از نام‌های اول صادر، ام‌الکتاب است و عَلِیُّ الْحَکِیم و حقیقت محمدیه است زیرا مشتمل بر همه محامدی است که به وسیله آن‌ها خدا ستایش می‌شود و از این‌رو است که حضرت رسول اکرم فرمودند اول ما خلق الله نوری. نخستین آفرینش خداوند نور من بود پس عقل اول و بالجمله حقیقت محمدیه که تعبیری دیگر از عقل اول است به اعتبارات مختلف نام‌های مختلف دارد به اعتبار این که دراک اشياء است عقل است و به اعتبار این که منقوش به نقش خاتم خالق خود می‌باشد لوح محفوظ است و از آن‌رو که غایت ممکنات است روح محمدی و نور محمدی است و از این‌رو که نقاش علوم بر الواح ارواح فلکیه و عنصریه است قلم است.

عالم انفس - عالم انفس در مقابل عالم آفاق است و مراد جهان نفس و نفسانیات است.^۱

عالم انوار - مراد عالم انوار طولیه و عرضیه است. ← انوار مجرد.

عالم انوار عقلیه - ← انوار عقلیه و مجرد.

عالم انوار مجرده - ← انوار مجرده.

عالم انوار مدبره اسفهدیه - مراد عالم نفوس ناطقه است. ← انوار مدبره و انوار اسفهدیه.

عالم برزخ - مراد از عالم برزخ گاه عالم بعد از مرگ و قبل از حشر و قیامت است و گاه مراد عالم مثل معلقه است و بالأخره عالمی که حدفاصل و واسطه میان مجردات محضه و جسمانیات بحث است عالم برزخ گویند.^۲
عالم بوار - مراد عالم جسمانی است که در معرض کون و فساد و زوال است.^۳

عالم تغییرات و استحالات - عالم تغییرات و استحالات در مقابل عالم ثبات است که عالم مجردات باشد.^۴

عالم تکوین - مراد عالم وجود است به‌طور مطلق و گاه عالم جسمانی را به‌طور اخص اراده کنند باباافضل گویند: و حمیز مخلوقات را تکوین گویند. ← تکوین و کون و فساد.

عالم جسمانی - مراد عالم طبیعت و اجسام است. عالم جسمانی عبارت از فلک محیط و مافیها است از افلاک و عناصر و عالم روحانی عالم عقل و نفس و صور است، عالم روحانی محیط به عالم افلاک است و عالم افلاک محیط به عالم ارکان است. ← عالم اجسام و عالم خلق.

عالم حرکات - عالم حرکات و متحرکات در مقابل عالم ثبات است و مراد عالم جسمانی

۱- رسائل، ملاصدرا، ص ۲۸۸ و اسفار، ج ۲، سفر ۱، ص ۵۲.

۲- اسفار، چاپ سنگی، ج ۴، ص ۱۸۹.

۳- رسائل، ملاصدرا، ص ۲۶۱.

۴- اسفار، چاپ سنگی، ج ۲، ص ۱۰۲.

خلقت را و چگونگی وجود آن را به نوعی توجیه کرده‌اند بدین شرح:

۱- از ذات واحد مجرد نخست عقل صادر شد که هم مجرد است و هم واحد بنابر این هم بین او و علت اول سنجیت هست چون مجرد است و هم قاعده الواحد لا یصدر عنه الا الواحد مراعات شده است. عقل اول دو جهت دارد یکی جهت انتساب آن به آفریننده‌اش و یکی جهت ذاتی او که امکان ذاتی است، از جهت نسبت او به مبدأ که اشرف است عقل دوم و از جهت امکان ذاتی که دارد فلک اول و نفس فلکی (چون گویند افلاک دارای نفس ناطقه‌اند) از عقل دوم به همین طریق عقلی و نفسی و فلکی تا برسد به عقل دهم که عقل فعال نامند و فلک نهم و افلاک نسبت به اجسام زمین یعنی موالید جنبه پدری دارند و آن‌ها را آباء نامیده‌اند یعنی هفت فلک هفت سیاره را آباء و عناصر را امهات نامیده‌اند که از ازدواج آن‌ها موالید سه گانه به وجود آمده‌اند.^۲

۲- شیخ اشراق در باب نظام خلقت گوید:

۱- جهت امکان ذاتی نور اول ۲- عشق او به ذات نورالانوار ۳- شهود او نورالانوار را ۴- قهاریت نورالانوار نسبت به او ۵- شهود نور اول ذات خود را ۶- وجود غیری او. از هر جهتی اشرف نوری و از جهت احسن فلکی و نفسی به وجود آمد. و چون در انوار حجاب نیست در نور دوم جهات فزون‌تر است.

۱- نور دوم امکان ذاتی دارد ۲- نور دوم بلاواسطه و مستقیم نور اول را مشاهده می‌کند ۳- نور دوم با واسطه نور اول نورالانوار را

و اجسام است. به حرکت و عالم اجسام.
عالم خلق - مراد از عالم خلق، کاینات و موجودات عالم جسمانی است که عالم ملک و ناسوت هم گویند و گاه مراد مطلق عالم آفرینش است در مقابل عالم لاهوت و بالأخره عالم خلق مقابل عالم امر است.^۱

یکی از مسائل مهم فلسفی مورد بحث فلاسفه چگونگی نظام خلقت و صدور حادث از قدیم ازلی و تکثر از واحد و ماده از مجرد است. دشواری این مسأله بر این مبنی است که طبق اصول ثابت شده بین علت و معلول سنجیت واجب است و این امر در یک مرحله مستند به شهود است. آتش علت آتش و آب سبب برودت است و به جز در موارد حرکت قسری و عوامل خارجی آتش سبب برودت و آب سبب حرارت نتواند باشد. از ماده ماده صادر شود و از مجرد، مجرد، گندم از گندم بروید جو ز جو، پس ذات قدیم واحد ازلی چگونه تواند علت موجود مادی حادث باشد و طبق قواعد علیت و معلولیت علت واحد از جهت واحد نتواند بلاواسطه علت برای دو معلول باشد همان‌طور که عکس قضیه هم درست است و معلول واحد از جهت واحد نتواند مستند به دو علت باشد. و ثابت شد که علت علل موجودات مجرد است یعنی بزی از ماده است و باز ثابت شد که بسیط من جمیع الجهات است و واحد است به حدت ذاتی و به هیچ وجه در ذات او کثرت راه ندارد. ایراد و سؤال این است که چگونه از ذات مجرد واحد، جهان جسمانی متکثر صادر شده است. فلاسفه مشاء و اشراق و عارفان و متکلمان هر گروه برای حل این مشکل راهی نموده‌اند و نظام

۱- اسفار، ج ۳، صص ۱۲۷، ۱۶۱.

۲- همان، ج ۲، سفر ۳، صص ۱۹۰ به بعد.

مشاهده می‌کند ۴- نور دوم عاشق نور اول است
۵- نور دوم عاشق نورالانوار است ۶- نور دوم واجب بالغیر است ۷- نور اول بر نور دوم قاهر است ۸- نورالانوار بر نور دوم قاهر است در نور سوم هم مشاهدات و شهود او نسبت به نور دوم و اول و نورالانوار است و شهود نورالانوار نسبت به نور اول و دوم و سوم به انواره انعکاسی و مستقیم و عشق نور سوم به نور دوم و اول و نور انوار و قهاریت نورالانوار و نور دوم و سوم و همین‌طور مشاهدات، شوق‌ها و عشق‌ها و قهاریت‌ها فزون می‌شود و انوار طولیه و عرضیه فزون می‌شود. قواهر طولیه در دو مرتبه، انوار عرضیه، ارباب انواع به اندازه بی‌نهایت موجود می‌شوند. انواع جسمانیه بی‌نهایت به وجود آیند... به اضافه افلاک، نفوس فلکیه یا مدبرّات فلکیه، نفوس مدبرّه انسانیه، طبقات ملائکه مقربین.

۳- افلاطون و پیروان او نظام خلقت را در مثل تجسم کرده‌اند که همان ارباب انواع باشد وی عالم را دو بخش کرده است. فیزیک و متافیزیک، عالم ماورای طبیعت اصل است و عالم طبیعت سایه و ظل عالم ماورا است، عالم ماورا عالم ارباب انواع است که از دیدگاه او مثل الامثال در رأس مخروط قرار دارد و عالم اجسام در قاعده آن این خلقت مخروطی‌شکل که البته در تصویر می‌توان نظام خلقت او را به شکل مخروط تصور کرد بدین‌گونه است که مثل الامثال و رب الارباب از ذات مبدأ اول به وجود آمده است و فیض به تدریج متکثر و ارباب انواع یا مثل تکرر یافته‌اند تا به عالم اجسام که قاعده آن مخروط است، عالم مثل عالم پایدار است و عالم انواع جسمانیه غیرپایدار و در

معرض کون و فساد.

۴- عارفان منشأ جهان خلق را در نظام آفرینش اعیان ثابت می‌دانند و گویند جهان وجود قبل از بروز و ظهور و تشکّل به اشکال و صورت‌های عینی همه در مرتبه علم حق به وجود علمی بوده‌اند و این وجود علمی اشیاء را عیان ثابت نامیده‌اند. این اعیان ثابت برحسب اراده حق و شرایط خاص از عالم علم به عالم عین آیند و مراتب وجود از مفارقات عقلیه و نفسیه و افلاک و اجسام تاهیولی همه از عالم غیب که علم حق باشد به عالم عین آمده است. جهان وجود عبارت از اسما و صفات ذات حق‌اند و منشأ آن‌ها علم حق است پس جهان وجود مرتبه ظهور و بروز علم حق است که از آن‌ها به اسما و صفات تعبیر شده است. قهراً این دسته از عارفان که ظاهراً ابن عربی و شاگردان مکتب او باشند نظام خلقت را بدان صورت که فلاسفه و یا اهل کلام گفته‌اند قبول ندارد.

۵- اهل کلام نیز قایل به حدفاصل بین وجود و معدوم و گویند ممکنات نه موجودند و نه معدوم و بلکه حدفاصل بین وجود و عدم‌اند که از آن‌ها به ثبانات ازلیه تعبیر کرده‌اند و گفته‌اند مورد اراده حق که می‌فرماید «اذا اراد الله شیء» ان يقول له کن فیکون» چیست، معدوم است یا موجود. اگر معدوم باشد عدم نتواند متعلق اراده باشد و اگر گفته شود که وجود است تحصیل حاصل لازم آید. پس شیء است و شیء نه موجود است و نه معدوم.

۶- نظر ملاصدرا در باب نظام آفرینش ضمن التقاطی بودن و جمع بین مشاء و اشراق و عرفان براساس اصالت و وحدت وجود است و همه ممکنات مراتب وجودند و جهان خلقت

یک وجود است، وجود منبسط، فیض اقدس یک مرتبه آن عقول است، یک مرتبه نفوس، یک مرتبه افلاک و یک مرتبه اجسام عنصری. وی گوید حیثیات متکثر و وجودات کثیر موجب تکثر در ذات موضوع که وجود باشد نمی‌شود. ملاصدرا قاعده امکان اشرف منسوب به شهاب‌الدین سهروردی را عنوان کرده است و گوید مسأله مدنظر شهاب‌الدین در باب نظام خلقت هم به استناد قاعده امکان اشرف قابل اثبات است و هم به استناد قاعده امکان اخس که من وضع کرده‌ام.^۱

اصل قاعده این است که هرگاه ممکن اخس از ذات خداوند صادر و ایجاد شده باشد واجب است که ممکن اشرفی قبل از آن به وجود آمده باشد که علت ممکنات اخس باشد ولیکن ما می‌دانیم و مشاهده می‌کنیم که جهان ما که جهان ممکنات و ماده و طبیعت متحول است، وجود دارد و این را به علم شهودی می‌دانیم پس باید قبل از وجود این موجودات متغیر زمانی و حادثات، موجودات اشرفی بوده باشند که این ممکنات مستند به آنها باشند پس باید از ذات واجب به ترتیب عقل مجرده و نفوس و سپس طبایع و جهان ماده صادر شده باشد این ماحصل سخن ملاصدرا و شهاب‌الدین است. پاره‌ای از فلاسفه از جمله جلال‌الدین دوانی بر این قاعده اشکال کرده‌اند که ملاصدرا ردّ و نقض کرده است ملاصدرا نیز گوید ما در گذشته به این قاعده اشکالی داشتیم سپس اشکال خود را نقل و پاسخ داده است.

ملاصدرا پس از همه این مباحث در باب نظام آفرینش مسأله را طبق معمول به وجود کشانده و گوید: وجود مطلق دارای دو حاشیه

است (دو طرف) حاشیه اول ذات باری تعالی است که غایت است در شرف زیرا در کمال نامتناهی است و حاشیه دیگر که به طور نامتناهی در نقص است هیولی است و گوید وجود ساری که فیض از مرتبه ذات است بدون وسایط بدان نمی‌رسید، وسایط بسیاری در این بین باید باشد پاره‌ای نزدیک به منبع فیض و پاره‌ای دور و دورتر. ماحصل حرف او این است که نظام وجود همان مراتب وجود منبسط است.

عالم خیال - خیال.

عالم ربوبی - عالم لاهوت.

عالم روحانی - عالم عقول و نفوس، عالمی که در معرض کون و فساد نیست.^۲ در شواهد آمده است:

اشراق دوم: در بیان آمدن ما از عالم روحانی بدین عالم جسمانی و تعیین حد و مرز این عالم و حد و مرز مافوق آن.

بدان که ما از عالم روحانی بدین عالم جسمانی آمده‌ایم و حد و مرز این عالم جسمانی از مافوق (یعنی از محدب) فلک البروج (یعنی فلک هشتم که براساس هیأت بطلیمیوس) در تحت (و یا به عبارت دیگر در جوف) فلک مستقیم (یعنی فلک نهم و به اصطلاح فلک اطلس و یا فلک الافلاک) قرار گرفته است می‌باشد. و اما حد و مرز آن عالم (یعنی عالم روحانی) از مافوق فلک اطلس که عبارت است از سدرةالمتهی که در آن بهشت و فردوس برین جایگزین است تا زیر مقام و مرتبه قلم که عبارت است از عقل کلی، می‌باشد و آمدن ما از

۱- افشار، ج ۲، سفر ۳، صص ۲۵۳-۲۵۵.

۲- ترجمه شواهد، ص ۲۴۸.

آن عالم روحانی بدین عالم جسمانی (نه از منزلگاه بهشت و فردوس برین بوده است، چنانکه بعضی از ظواهر آیات و احادیث چنین پنداشته‌اند بلکه) از ناحیه جنت ذات الهی و موطن فیضان نور وجود ربانی (یعنی بهشت حقیقی و حظیرة القدس) است و آن موطن، مافوق آن عالم و این عالم است (که اصل کلیه موجودات و موطن تجلی نور وجود است) و اما این عالم عالم کردار و عمل است و آن عالم، عالم حساب و بررسی اعمال و پاداش و یا کفر آن‌ها است و بهشت جایگاه پاداش نیکوکاران است و در حدیث منقول از زعمای دین گفته‌اند: «الاحسان ان تعبدالله کأنک تراه» حقیقت احسان و نیکوکاری این است که چنان خدا را پرستش و عبادت کنی که گویا او را به چشم خویش مشاهده می‌کنی. و اما جایگاه اشقیا و تبه کاران عبارت است از طبقات دوزخ و نازل‌ترین طبقات دوزخ در زیر هفت دریا بر روی یکدیگر انباشته شده قرار گرفته.

ملاصدرا درباره اثبات وجود عالم روحانی گوید.^۱ اثبات آن از بزرگ‌ترین مطالب قرآنی است زیرا عالم روحانی عالم میعاد و بازگشت نفوذ عباد است چنانکه قرآن مجید به آن اشارت فرموده، ملاصدرا گوید عالم روحانی هدف و غایت همه است و مسیر و مرجع همه آنجا است و غایت کمالات است هر کس به مرتبه کامل رسید بدانجا بازگردد.

اعلم ان اثبات هذا العالم من اعظم المطالب القرائية، لانه عالم الميعاد و مرجع نفوس العباد، سيما الظاهرات الزاکیات من عقولنا و ارواحنا، كما اشارت اليه عبارة القرآن بقوله: اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه، فان الكلمة

فی لسان القرآن عبارة عن الروح الناطقة، كما قال فی حق عیسی روح الله: و كلمته القیها الی مریم و فی قوله: ما نفدت کلمات الله، ای الجواهر الناطقة، فالطبیات من النفوس للطیبین، و هم العقول العلویون، و اما الانفس الخبیثة المغموسة فی بحر الطبيعة المنحوسة فهی و ان كانت بحسب الاصل و سنخ النوع من عالم الملكوت، الا انها بحسب الانغماس فی بحر الطبيعة مغموسة اعینها، منكوسة رؤسها، محبوسة ارواحها، حیث طمست و حبست مكبوسة اشباحها، اینما علقت مغوفة ابوابها عن عالم الجنان، غیر مفتوحة منافذها الا علی ابواب سجون النیران، فان الخبیثات للخبیثین و الخبیثون للخبیثات و لو لم یکن عالم الارواح و العقول موجوداً، لم یکن للجسام و الطبیاع غایة و نهاية و رجعی و منتهی، لست اقول لفاعل الماهیات و جاعل النور و الظلمات غایة فی فعله، کلا بل هو غایة الغایات بلاغایة، و نهاية النهایات بلانهایة، بل الغایة انما هی لمساواة من ذوی الفقر و الحاجة، المفتقر فی البلوغ الیه الی الوسایط و الوسایل، فلکل من المبادئ المتوسطة غایة فی فعله، به یتسکمل و یتوسل الیه تعالی و یحصل لنفسه زلفی لدیه، و هکذا الی ان ینال روح الوصال، و ینجو من الم الفراق و الوبال، و الهبوط فی مهوی النقیصة و الامکان، و هیولی الافة و الخسران.

فالغایة فی کل شیء هو ایصاله الی الکمال اللایق بحاله، و لو لم یخلق هذا العالم الجسمانی الفسیح و الفلک الدوار المسیح، الا لامر عظیم خطیر اعظم من هذا المحسوس المدروس

الحقیر النقییر، لقصر رداء الجود والفیض دون التمام، ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار ولو لم يكن لكل ذي طبيعة غاية، لكان خلق السموات والارض وما بينهما عبثاً وهباء و معطلا و هزء و هواء، و قد نبه الله سبحانه على هذه الدقیقة الجلیلة والحكمة العميقة النبيلة، بقوله: افحسبتم انما خلقناكم عبثاً و انکم الینالترجعون ثم رد هذا المقال وزیف نقد هذا الخیال الحسبان الشیطانی، الذی مبناه علی ابطال الغایات و جحود الکمالات للطبیاع و الغایات، واجل جنابه عن هذا الفعل القاصر بقوله: فتعالی الله الملک الحق ای هو متعال عن هذا البهتان الصریح والحسبان القبیح، المستنکر تسبته الی المعنی الفواعل الذاتیة الطبیعیة، فكیف الی فاعل الكل الذی یرجع الیه کل شیء، و یعود و ینساق الیه کل غایب و مشهود.

ثبت و تحقق ان لكل خلق غاية، و غاية الخلق والایجاد ایصال كل واحد الی کماله، و ارواء كل واحد من مشرب جماله، و هذا مسلك دقیق اتیق یحکم به علی کلی شیء بالبرهان، حتی الحجر والمدرة، فضلا عن الحيوان والبشر، بانه یصل یوماً الی حضرته و یتلاشی نوره فی نور عظمته، و بهذا یثبت العالم الاعلی ثم الاعلی، و المنزل الاشراف فالاشرف، الی ان یتتهی الی غاية الكل و نهاية السبل، فان درجات الوجود و طبقات الكون منازل

عالم شبیحی مقداری - عالم مقادیر مثل
معلقه.^۱

عالم شهادت - مراد از عالم شهادت جهان جسمانی و اجسام و ماده و مادیات و بالأخره حوادث و زمانیات است که گاه عالم ملک و دیگر بار عالم ناسوت می نامند

صدرالدین گوید: عالم شهادت مانند پوست است نسبت به عالم ملکوت یعنی قشر عالم ملکوت است «و اعلم ان الشهادة كالقشر بالاضافة الی عالم الملكوت و كالقالب بالقياس الی عالم الروح. و از آن جهت عالم شهادت گویند که مشهود به حس و حواس ظاهری است.^۲

عالم صغیر - فلاسفه انسان را از جهت جامعیت خاصی که دارد عالم کوچک و صغیرش خوانند چنانکه جهان وجود را از جهت ارتباط خاصی که میان موجودات آن برقرار است و نظم و قاعده معینی که دارند انسان کبیرش نامند و گویند. موجودات جهان شهادت کلاً و طراً با یکدیگر ارتباط داشته و بعضی از بعضی دیگر منتفع می شوند و در یکدیگر مؤثر و از یکدیگر متأثرند و ارتباط و همبستگی ایشان آن ها را مانند موجود واحدی کرده است و هر موجودی به جای خود لازم و نیکو است همان طور که اعضای انسان همه با هم بستگی دارند و اعضا و جوارح و حواس ظاهره را معادلی است در عالم شهادت و عالم غیب معادل با مشاعر و قوای باطنه انسان.

ملاصدرا گوید عالم انسان از آن رو عالم صغیر است که همه حقایق محزون در صفات او است و انسان نسخه کوچکی از کتاب آفاق و انفس است. و نفس ناطقه زبده و نمونه از عالم تفصیل ارواح است. خلاصه انسان را یک جهان کوچکی می داند که تمام موجودات جهان بزرگی از عقول و نفوس گرفته تا عناصر و موالید و غیره نمونه ای در آن ذات کوچک وجود دارد. وی

۱- اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۳۰۰.

۲- همان، ص ۱۵۱.

گوید غایت وجود حق تعالی است، شناخت او اصل است و انسان باید در اثر سیرانفس و آفاق و نظر به صنع حق تعالی او را بشناسد و به او معرفت پیدا کند، معرفتی که غایت آفرینش است که فرمود ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون.^۱ و انظر الى هيئة العالمين و شكلی الاقليمين، عالم الانفس و عالم الافاق لثرى فيهما عجائب الملك و الملكوت، و مفتاحهما، هو عالمک الصغیر الانسانی، فانه تعالى اراک اشراطهما و دلائلها مخبوة کلها فی ذاتک، مخزونة جلها فی صفاتک و آیاتک، فانک نسخة و جیزة من کل کتابی الافاق و الانفس، اما نفسك الناطقة فهي زبدة انموزج من مفصل عالم الارواح و اما صورة هیکلک فهي خلاصة مختصرة من مشروح عالم الاشباح، علی ما اخبر الله تعالى عن ارائة هذه الآثار بقوله عزوجل: سزیهم اياتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق و بقوله: و فی انفسکم افلا تبصرون و احسن ادمان النظر فی الايات و الاسرار المبتوتة، و تأمل فی الحکم المكتوبه فی عالم الملك و الملكوت، و لا تکن ممن ذمهم الله تعالى من المعرضین عن التدبیر فی ايات الافاق و الانفس بقوله: و کاین من آية فی السموات و الارض یمرون علیها و هم عنها معرضون و هم الجهلة و القفلة بل الکفرة الفجرة حقاً و ان كانوا مقرین باللسان ظاهراً خوفاً من السیف، و هرباً من الجور و الحیف، و لهذا عَقِبَ هذه الایة و ما یؤمن اکثرهم بالله الا و هم مشرکون، کیف سمی المؤمن مشرکاً؟ ای المؤمن فی الظاهر مشرک فی الباطن، كما قال: و من الناس من یقول امنا بالله و بالیوم الآخر و ما هم به مؤمنین فانک ان احسنت ادامة النظر فیهما تكون من المحسنین اذ قد عبدت رائیاً له، و الاحسان ان

تعبد الله کانک تراه و انما قلنا: عبدته رائیاً، لان النظر الى الصنع المحکم من جهة انه صنع نظر الى الصانع الحکیم بعینه، سیما صانع حکیم، کل کلی و جزئی عنه و له و الیه و به، فتفطن بقول الخلیل علیه السلام: حیث حکى الله عنه: رب ارنی کیف تحیی الموتی؟ و قد طلب بذلك رؤية الحق ضمناً، ادبا مع الله كما هو عادته و بقول الحبيب صلى الله عليه و آله حیث قال: رب ارنا الاشياء كما هی، و قد طلب الرؤية له و لامته، لما علما صلى الله عليه و آله ان رؤية الصنع و النظر الى حکمة الکون، نظر الى الصانع الحکیم، و كما ان غاية الایجاد لجميع الموجودات هی ذاته تعالى، فغاية المعرفة بالاشياء ایضاً عرفان ذاته، و غاية رؤية الصنع بما هو صنع رؤية نفس الصانع و لهذا جعل الله غاية المعرفة بالاشياء الوصول الیه سبحانه فی قوله: سزیهم اياتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق اذ کما انه الغاية الحقيقية للوجود من کونه موجوداً، فهو الغاية الحقيقية للمعرفة و الرؤية من حیث هو کونه معروفاً مشهوداً و تفطن ایضاً بقوله تعالى لحبيبه علیه السلام: الم تر الى ربک کیف مد الظلل و ما قال: الى فعل ربک الذی هو الظل، لان النظر الى الفعل بما هو فعل بعینه نظر الى الفاعل و لکن النظر الیه لامن هذا الوجه فهو سبب البعد عنه، و الحجاب و الحرمان، كما ترى من بعض الناظرین فی الاشياء لاعلی وجهه، کیف یحرمون عن رحيق شراب الحکمة و المعرفة الذی یختص بشربه الناظرین الى حکمة الافاق و الانفس، و لذلك بقوا عطشائین یوم القيامة لا ینفعمهم لامع السراب، و قد حرموا عن ماء

الحیوة الابدیة، قابلین مخاطبین لاهل النظر الی ربهم: افیضوا علینا من الماء او مما رزقکم الله، قالو ان الله حرمها علی الکافرین.

عالم صغیر ادنی - مراد عالم خیال

است.^۱

عالم صور - مراد از عالم صور هم عالم صور مقداری است و هم عالم صور حسی است که یکی را عالم عقلی و دیگری را عالم حسی خوانند.^۲

عالم صور طبیعیّه - مراد عالم طبیعت

است.^۳

عالم صور مقداری - مراد عالم مثال

است.^۴

عالم طبیعی یا طبیعت - مراد از عالم

طبیعی گاه عالم مقابل عالم الهی است و گاه مقابل مجردات و عقول است که عالم حوادث و زمانیات باشد. ← عالم شهادت.^۵

عالم ظلمات یا ظلمانی - مراد عالم

اجسام مظلّمه است. این اصطلاح اشراقی است.^۶

عالم عقلی - مراد از عالم عقلی گاه عالم

ذهن انسانی است که مقابل عالم خارج از ذهن است و گاه عالم عقول است مقابل عالم اجسام.^۷

عالم عقول مقدسه - مراد عالم عقول

طولیّه است که عالم قضای الهی است (و محل القضاء هو المسمی بام الکتاب و اللوح المحفوظ عن النسخ والتغییر لکونه من عالم الجبروت و عالم العقول المقدسة عن التغییر والزمان).^۸

عالم علوی - مراد از عالم علوی عالم بالا

از فلکیات و کواکب است و گاه اطلاق دیگری دارد که خواجه طوسی گوید: و مراد آن‌ها از عالم علو و سفلی نه علو و سفلی مکانی است به حسب

حس بلکه هر چه محسوس بود اسفل بود بدین اعتبار اگرچه در مکان اعلی بود و هر چه معقول بود گرچه در مکانی اسفل بود علوی بود. ← عالم عقول.

عالم عناصر - مراد جهان عنصریات و

موالید است. ← عناصر.

عالم غیب - مراد جهان معقول و مجردات

نوریّه است که غایب از عالم شهادت می باشد و بالآخره عالم غیب هم اطلاق بر عالم ذهن و معقولات ذهنی و صور مدرکه عقلی شود و هم اطلاق بر عالم عقول و نفوس مجردة شود و هم اطلاق بر عالم برزخ شود و هم بر عالم آخرت و غیب مطلق که صقع ربوبی است.^۹

عالم قدس - مراد عالم مفارقات است.^{۱۰}

عالم کبیر - مراد از عالم کبیر جهان وجود

با نظام کلی و جملی خود می باشد که انسان کبیر هم گفته اند چنان که انسان «به معنای حیوان ناطق» را عالم صغیر هم نامیده اند و در هر حال رواقیان برای نخستین بار انسان را عالم صغیر و جهان وجود را عالم کبیر و انسان کبیر نامیده اند. ← عالم صغیر.

عالم کثیف - مراد جهان مادی است. ←

۱- رسائل، ملاصدرا، ص ۲۴۲

۲- اسفار، چاپ سنگی، ج ۱، ص ۲۹۲.

۳- همان، ج ۴، ص ۱۵۰.

۴- همان، ص ۱۵۹.

۵- مبدأ و معاد، ملاصدرا، ص ۲۰۲.

۶- اسفار، چاپ سنگی، ج ۳، ص ۱۴۰.

۷- همان، ج ۲، ص ۱۷۲.

۸- رسائل، ملاصدرا، ص ۲۸۲.

۹- اسفار، چاپ سنگی، ج ۴، ص ۱۰۲.

۱۰- همان، ج ۱، ص ۶۵.

عالم اجسام.

عالم کون و فساد - مراد عالم مادی و

طبایع است. ← کون و فساد.

عالم لاهوت - عالم سرمدی و صقع

ربوبی. ← سرمد.

عالم متخیلات - عالم خیال، عالم صور

خیالیه از دیدگاه ملاصدرا عالم متخیلات و صور خیالیه بسیار مهم است وی گوید:^۱

و عالم متخیلات یعنی عالم صور باطنیه نیز عالمی است که در جهت اشتغال بر جمیع صور لذت بخش و یا صور آزاردهنده دردناک، عیناً نظیر و مطابق این عالم یعنی عالم محسوسات است با این فرق که صور باطنیه لذت بخش و یا آزاردهنده به مراتب شدیدتر از صور محسوسات است. زیرا این صور، لطیف تر و قوی تر از صور محسوسات است (و بنابراین لذت حاصل از تخیل بهشت و اشجار و انهار و حورالعین و غلمان و تجسم آنها در خیال، و درد و الم ناشی از تخیل جهنم و مار و عقرب و زقوم موجود در آن و تجسم آنها در خیال، به مراتب شدیدتر و قوی تر از لذت و یا درد و الم حاصل در دار دنیا و عالم محسوسات است).

پس این صور باطنیه منقسم می گردد به صورتی (لذت بخش) به نام جنت و بهشت سعدا و به صورتی (آزاردهنده و دردناک) به نام جهنم اشقیاء. و اما (عالم معقولات یعنی) عالم آخرت محض (یعنی عاری از ماده و هر نوع صورتی اعم از حسی و خیالی)، عالم وحدت و جامعیت است، پس هر کثرتی (اعم از کثرت حسی و کثرت خیالی) که بدین عالم قدم می نهد، به علت شدت وحدت این عالم مضمحل و نابود می گردد (و به وحدت می پیوندد) و هر سایه و

عالم کون و فساد - عالم مدبرات نفسانیه

شیخی (که از آثار عالم کثرت است) از شدت نورانیت و تلائف ضیاء و درخشش نور وحدت متلاشی و معدوم می گردد و تنها سابقون مقربون (یعنی صاحبان نفوس قدسیه الهیه مانند انبیا و اولیا) به این عالم محشور می گردند و بدان راه می یابند. زیرا انیت و وجود خاص آنان فانی در وجود حق گردیده و ایشان به وجود حقانی (خالص از هر نقص و قصور و قیود و حدود) متحقق شده اند، نه اصحاب یمین (و ارباب طاعات و عبادات) که همواره مشغول مطالعه و مشاهده مظاهر اسما و صفات بوده (و بدین علت از مطالعه و مشاهده ذات محبوب مانده اند) زیرا التفات و توجه آنان به ذوات خویش که منور به نور رحمت الهی است باقی است (و این التفات و توجه مانع و حجابی است از التفات و توجه به ذات الهی) و اما اصحاب شمال که خویشان را در دار دنیا به کند و زنجیر شهوات و لذایذ جسمانی محبوس و مقید ساخته اند ایشان به گردال های طبیعت و درکات آن سقوط نموده و از آسمان رحمت به قعر چاه طبیعت نزول کرده و در محفل بُعد و حرمان با حزب شیطان نشسته اند.

عالم مثل معلقه - ← مثل.

عالم مجردات - عالم عقول و نفوس. ←

عقول و نفوس.

عالم مدبرات نفسانیه - یعنی عالم نفس،

ملاصدرا گوید نخستین یابی که از دریای جبروت گشوده شد به روی این عالم نفس کل و روح امین و لوح محفوظ و کتاب مبین بود و آن همان آبی است که عرش رحمان بر او است که

فرمود «وجعلنا من الماء كل شيء حي» زیرا آن عین آب حیاتی است که فوران کرده در عالم اجسام جریان و سریان پیدا کرده است در نهرهای اجرام.^۱

نسی ثانی العوالم و هو عالم المدبرات النفسانية

العالم الثانی عالم النفس، فاول باب انفتح من بحر الجبروت الى هذا العالم، هو الذي يسمى نفس الكل والروح الامين واللوح المحفوظ والكتاب المبين، و هو الماء الذي كان عليه عرش الرحمن، و هو الماء المذكور في قوله: وجعلنا من الماء كل شيء حي اذ هي عين ماء الحیوة الفوارة الجارية في عالم الاجسام، السارية الى سواقي الاجرام، و هو المذكور في قوله تعالى: خلقكم من نفس واحدة اذ كل النفوس منه استعدادها لقبول الكمالات لاذواتها وحقايقها، و من مواهب کمالاتها فیض الالهام، كما ان فیض الوحي من عطایا عقل الكل. لان الوحي اشرف و اشرق من الالهام، و ان اشتركا في الاعلام الباطنی، و كذا المنامات الصادقة من فیضها، و هو الماء المذكور في قوله تعالى: انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها.

و فی تفسیر ابن عباس رضی الله عنه هو ماء العلم، و فی تفسیر بعض...

عالم مقارقات - عالم عقول و نفوس.^۲

عالم مقدار - مراد از عالم مقدار عالم صور مقداری شبحی است که عالم صور اشباح گویند «واعلم ان العالم المثالی هو عالم روحانی و جوهر نورانی شبیه بالجواهر الجسمانی فی کونه محسوساً مقداریاً و بالجواهر المجردة العقلية فی کونه نسورانیاً و لیس به جسم مرکب مادی ولا جوهر مجرد عقلی لانه برزخ و حد فاصل

بینهما و کل ما هو برزخ بین الشیئین لا بدوان یکون غیرهما»^۳ و «اشباح و اشباح برزخیه و مثل معلقه.

عالم ملک - مراد از عالم ملک عالم شهادت و طبیعت است و گاه از عالم ملک، جهان وجود به طور مطلق و کلی اراده شود و در هر حال معنی خاص عالم ملک عالم شهادت و ناسوت است که جهان جسمانی و عالم اجسام و ماده و مادیات باشد و مقابل عالم ملکوت و ظل و پرتوی از آن می باشد.^۴ و «ملک.

عالم ملکوت - مراد از عالم ملکوت عالم غیب است و عالم مجردات است و بر دو قسم است یکی ملکوت اعلی که عالم مجردات محضه باشد و دیگر ملکوت اسفل که عالم صور مقداری است. عالم ملکوت اعلی را عالم ملکوت عماله هم گویند.^۵

عالم نفوس - در مقابل عوالم حسی، جسمی و عقلی است. عالم نفوس.^۶

عالم - آن چه شمول دارد و شامل افراد بسیار شود.

عبث - کلمه عبث به معنای بیهوده و مهمل آمده است. ارتکاب و انجام عملی که فایده آن معلوم نباشد عبث نامیده اند و از نظر فلسفی هر فعلی که مبدأ بعد و اول آن تخیل باشد بدون فکر و اندیشه و قوت شوقیه که مبدأ بعید و متوسط

۱- مفاتیح الغیب، ص ۴۵۳.

۲- مبدأ و معاد، ص ۳۲۰.

۳- اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۳۰۲ و ج ۱، سفر ۲، ص ۴۳.

و چاپ سنگی، ج ۳، ص ۶۳ و ج ۱، ص ۷۴.

۴- همان، چاپ سنگی، ج ۴، ص ۱۳۳.

۵- رسائل، ملاصدرا، صص ۱۵۱، ۲۸۳.

۶- همان، ص ۱۵۱.

است با قوت عامله که مبدأ اقرب فعل است متطابق در غایت باشد یعنی غایت شوقیه ما الیه الحركة باشد همان طور که غایت قوت عامله همیشه ما الیه الحركة است این نوع فعل را عبث نامیده اند.

بعضی گفته اند که فعل عبث فعلی است که غایتی نداشته باشد در صورتی که هیچ فعلی بدون غایت نیست نهایت غایت فعل یک وقت مالیه الحركة است که در تمام افعال موجود است و یک وقت مالا جله الحركة است که ممکن است فعلی به آن منتهی شود در هر حال اگر مبدأ اول فعلی تخیلی باشد بدون ضمیمه فکر و رویت و یا انضمام ملکه نفسانی یا خلقی که داعی بر فعل باشد آن فعل را عادت می نامند و برخلاف قول ذیمقراطیس و پیروان او که قایل به بخت و اتفاق اند و منکر غایات اند تمام افعال و حرکات عالم را غایت خاصی است. ← غایت و مبادی عامه فعل و فاعل و اقسام فعل.^۱

عجب الذنب - در محل خود بیان شده است که بعد از تلاشی و انحلال بدن چیزی از آن باقی می ماند که بعضی اجزای اصلیه گویند و اشکال حشر اجساد را از آن طریق حل کرده اند از آن امر باقی در حدیث عجب الذنب تعبیر شده است و در این که آن امر باقی چیست اختلاف اقوال زیاد است بعضی گویند اجزای اصلیه است بعضی گویند هیولی است بعضی گویند نفس است بعضی گویند جوهر فرد است بعضی گویند اعیان جوهر ثابته است صدرا گوید آن امر باقی قوت خیالیه است که منفصله الذات است از بدن که آخرین نشاء آن اول و ابتدای نشأت دیگر می باشد.^۲

عدم - عدم یعنی نیستی و مقابل وجود

است برای وجود دو اعتبار است یکی وجود مطلق و دیگری مطلق وجود، هرگاه عدم مقابل مطلق وجود باشد عدم مطلق است و اگر مقابله آن به اعتبار مطلق وجود باشد مطلق العدم است که مفاد اول سلب وجود مطلق است و مفاد قسم دوم سلب مطلق وجود است و سلب بحت و محض است در مقابل عدم ملکه و عدم چیزی.^۳ ملاصدرا گوید عدم فی نفسه امر بسیط ساذج و متحد المعنی است و اختلاف و امتیاز و تحصلی در آن نیست مگر از جهت مضائق الیه و در واقع و یا در اوهام، اعدام متمایز نمی باشند (فی ذاته یا در عوارض) و بلکه هر چه عدم است عدم است و بین فلان عدم و فلان عدم هیچ تمایزی نیست مگر به مضاف الیه و بالجمله تمایز در اعدام به ملکات است و مثلاً عقل، اشیای متمایز را مانند علت، معلول، شرط، مشروط، ضد و ضد تصور می کند و مفهوم عدم را به آن ها اضافه می کند و بدین ترتیب عدم علت ممتاز می شود از عدم معلول و عدم شرط متمایز می شود از عدم مشروط و همین طور عدم ضد از آن ضد دیگر متمایز می شود و حکم به وجود ضد دیگر می شود.

ولکن بدون این امر و بدون تصور امور متمایزه و نسبت دادن عدم به آن ها هیچ عدمی از عدم دیگر ممتاز نیست و بلکه عدم و عدمی نیست و معدوم و معدومی نیست، موقعی که وهم انسان درمی یابد که دست او غیر از پایش می باشد به غلط افتاده گمان می کند که عدم هر

۱- اسفار، ج ۲، سفر ۱، ص ۲۵۱.

۲- همان، ج ۱، سفر ۱، ص ۳۴۸ و مشاعر، ص ۴.

۳- همان، ج ۱، سفر ۱، ص ۳۴۸.

لعدم المعلول» و البتة عكس قضیه درست نیست که عدم معلول علت عدم علت باشد و هرچند از طریق عدم معلول به عدم علت می توان استدلال کرد لکن بین آن دو استلزامی نیست.

زیرا هرگاه در ذهن عدم العلت متصور و حاضر شد می توان از دو جهت حکم به علیت آن کرد یکی از جهت وجود عدم العلت در ذهن و دیگر از جهت این که نفس حضور عدم العلت در عقل موجب نفس عدم حضور معلول در ذهن می شود و اما علیت عدم معلول برای عدم علت تنها از این وجه است که عدم حضور معلول در ذهن موجب عدم حضور علت است در ذهن ولکن وجود عدم معلول در ذهن مصحح علیت آن برای عدم علت نمی شود یعنی علیت عدم معلول برای عدم علت صرفاً مربوط به علم است و نه عین و بالجمله عدم معلول دلیل کشفی است از عدم علت، از رفع علت رفع معلول لازم آید و از رفع معلول رفع علت لازم نیاید.

عدم مجامع - مراد از عدم مجامع مسبوقیت وجود به عدم ذاتی است و به عبارت دیگر امکان ذاتی می باشد که از جهت ذاتش لیس محض است و از جهت علتش و به واسطه آن ایس است و در نتیجه حدوث ذاتی مسبوق به عدم مجامع است و یا عدم مجامع آن است که مرتبت عدمش مجامع با وجودش باشد که عبارت دیگری از امکان استعدادی باشد که در عین آن که بالقوه است مجامع با مرتبت خاصی از وجود است لکن حاجی گوید. عدم مجامع عبارت از امکان ذاتی است که از لوازم ماهیات

یک غیر از عدم آن دیگر بالذات است در حالی که اگر امتیازی هست بین دست و پا است و نه عدم و اگر در اعدام امتیاز بود می بایست در هر چیزی بی نهایت اعدام باشد، چون مثلاً عدم دست یعنی چیزی که دست نیست این طور نیست که تنها عدم دست نیست و بلکه بی نهایت نیست دارد آن چیزی که دست نیست تنها یک چیز می تواند باشد و بی نهایت چیزها هست که اعدام است آن ها هم نیست و تسلسل در اعدام جایز نیست مگر در اعدام حوادث نامتناهی به صورت نامتناهی یقفی یعنی در هر کجا بریده شود همان جا قطع می شود.

عدم العلة - معروف بین الفلاسفه این است که عدم العلت، علت للعدم همان طور که وجود علت مستلزم وجود معلول است عدم علت مستلزم عدم معلول است. ملاصدرا در توضیح این امر گوید عدم بما هو عدم نه معقول، است و نه موجود ولکن عقل انسان قادر است که برای هر امری مفهومی تصور کند و این مفهوم متصور خود را عنوان قرار بدهد و همان طور که مفاهیم و معانی ذاتی که عبارت از ماهیات باشد در ذهن و تصور خود را عنوان انحای وجودات قرار می دهد همین طور هم می تواند برای امور باطله الذات مفاهیمی را تصور کرده عنوان آن قرار دهد.^۱

ایس مطلب به جای خود است ولکن به طور کلی اشیای عدمی و امور ذهنی محض را تنوع و تحصیلی نیست مگر به وسیله مضاف الیه و بنابراین ذهن انسان عدم مقید به چیزی را تصور کرده به آن تحصیل می دهد به سبب آن قید و به این وسیله موضوع احکام و اعتبارات و احوال قرار می گیرند و گفته می شود «عدم العلت علة

یعنی لااقتضایی محض است بالذات.^۱

عدم مطلق - عدم مطلق مقابل عدم ملکه

است که شأنیت وجود دارد. - تقابل.

عدم مقابل - مسبوقیت زمانیات را به عدم

زمانی عدم مقابل می‌گویند در مقابل عدم مجامع و بالجمله مراد از عدم مقابل عدم زمانی است زیرا هیچ یک از مراتب وجودی حوادث زمانی با یکدیگر جمع نمی‌شوند و ازین جهت عدم فکی در سلسله عرضیه نامیده‌اند.

عذاب آخرت - یکی از مسائل کلامی

مورد بحث متکلمان و فلاسفه بحث در چگونگی عذاب و محل آن در دنیای دیگر است. ملاصدرا در شواهد گوید:

اشراق هشتم: در تعیین محل آلام و لذات در دنیا و آخرت تا برای اشخاص با بصیرت مکشوف گردد که چه چیز از انسان در سرای قیامت محشور خواهد شد، بدان که جمیع آنچه از انواع رنج و الم‌ها که بر اعضا و جوارح انسان عارض می‌گردد اعضا و جوارح کلیه آن‌ها را در ذات خویش و برای خود گوارا می‌پندارد (یعنی هر درد و المی که بر هر عضوی از اعضای انسان عارض می‌گردد بالأخره آن عضو آن درد و الم را در ذات خویش گوارا و قابل تحمل می‌پندارد هرچند که به طور ظاهر درد و الم است و عضو از عروض آن متألم و دردناک می‌گردد) و به خاطر همین است که رنج‌ها و دردها را عذاب می‌نامند زیرا اعضا و جوارح آن‌ها را به گوارایی در خویش می‌پذیرند، همان‌طور که نگهبانان جهنم یعنی خزنة جهنم آتش جهنم و سوزش و رنج و الم آن را بر خویش گوارا می‌دانند و از نگهبانی و مراقبت جهنم رنج نمی‌برند. و هر کس که در دار عذاب و محل عقاب وارد شد

چنین نیست که از ورود در آن‌جا رنج ببرد و معذب و معاقب گردد، بلکه بسا اوقات، محل عذاب و عقاب را برای خویش گوارا و مطبوع می‌داند مانند سدن و زبانیه که نگهبانان و آتش افسروان جهنم‌اند و یا مانند زندانبان‌ها و تون‌تاب‌ها که با زندانبانی و تون‌تابی خو گرفته‌اند.

و همچنین است حال قوای موجود در اعضا و جوارح انسان که خدای متعال آن‌ها را محلی برای انتقام گرفتن از نفس (یعنی نفس ناطقه) قرار داده است، یعنی آن نفسی که همواره بر آن قوا حکومت کرده و آن‌ها را به فرمان خدا مسخر و مقهور امر و فرمان خود قرار داده بوده است. یعنی همچنین است حال قوای جوارح نسبت به الم و رنج‌هایی که بر آن‌ها وارد می‌گردند، به علت آن‌چه که نفس در مملکت خویش و مواضع تصرفات خویش (یعنی بدن و قوای بدنی) مشاهده می‌کند و به علت آن‌چه از مدرکات که از طریق حواس پنج‌گانه به وی منتقل می‌گردد. پس قوای نامبرده از ناحیه آلام و رنج‌های وارده بر نفس از ناحیه آنان رنج نمی‌برد بلکه آلام و رنج‌ها بر آنان گوارا خواهند بود.

و همچنین نفس ناطقه که محل معرفت و حکمت است همواره در دار دنیا و در دار آخرت قرین سعادت و خوشی است و هیچ سهمی از شقاوت و ناخوشی در هر دو عالم ندارد (پس او هم از مشاهده رنج و آلام وارد بر قوا و جوارح در هر دو جهان درامان است) لکن خدای بزرگ او را بر این مرکب حیوانی به نام

نفس حیوانی سوار و استوار فرموده است و این نفس حیوانی برای نفس ناطقه انسانی به منزله دابه و چهارپایی است که بر وی سوار شده است و برای نفس ناطقه به جز مشی و راه پیمودن بر صراط مستقیم به وسیله این نفس حیوانی، وظیفه‌ای نیست.^۱

پس اگر نفس حیوانی از وی اطاعت نمود مرکبی مطیع و فرمانبر و تربیت شده است و اگر ابا کرد و نافرمانی نمود مانند مرکب و اسبی عاصی و نافرمانبر است که هرگاه صاحب آن بخواهد او را به راه راست هدایت کند نافرمانی کند و از آن راه سرپیچی نماید و همه‌کنان و لگدزنان به این طرف و آن طرف روی گرداند و به علت قوه و نیروی موجود در سرش که همواره آن را به شدت تکان می‌دهد از فرمان نفس ناطقه سرپیچی کند و چون این مطلب معلوم شد پس معلوم می‌شود که مستحق عقوبت و عذاب در روز قیامت همان نفس حیوانیه است که مرکب نفس ناطقه است پس عذاب و عقاب بر وی وارد خواهد شد همان‌طور که شخص سوار بر اسب هنگامی که آن اسب نافرمانی کند و از آن راهی که صاحبش می‌خواهد طی کند سرپیچی کند و به راه دیگری برود آن را با تازیانه یا چوب می‌زند و ادب می‌کند. آیا نمی‌بینی که حدود شرعی، یعنی تأدیهاتی که شارع در مورد زنا و یا سرقت و یا تهمت معین کرده است، محل آن‌ها همان نفس حیوانیه است که اثر ضرب و چوب و تازیانه را احساس می‌کند و این همان نفسی است که درد و الم قتل و قطع ید و ضرب تازیانه بر پشت را احساس می‌کند. پس حدود شرعی، قائم به جسم و بدن‌اند و محل ورود آن‌ها جسم و بدن

است ولی درد و الم و احساس آن‌ها قائم به نفس حساسه متخیله یعنی همان نفس حیوانیه است.

و اما نفس ناطقه همواره در عالم و نشاء خویش بر سعادت و شرافت خویش باقی است (و هیچ‌گاه معاقب و مورد عذاب و رنج و الم و ناراحتی‌های وارد بر جسم نخواهد بود) و این نفس نفخه‌ای است از نفحات الهیه و منبعث از روح خدا که در اکثر مردم موجود نیست، ولی نفس حیوانیه نفسی است که هیچ انسانی از آن خالی نیست. خواه این نفس، نفسی سعید و سلیم و مطیع و فرمانبر نفس ناطقه باشد و یا نفسی شقی و سرکش و نافرمانبر باشد. پس نفس مطیع در سرای آخرت در مراتع و نقاط مختلف بهشت گام برمی‌دارد، ولی نفس عاصی و نافرمانبر، عقاب و عذاب می‌بیند، تا آن‌گاه که منقاد و مطیع گردد و اما بر اعضا و جوارح بدن، در جهنم جز نعمت ابدی چیزی نخواهد بود و حال آن‌که در جهنم و سرای آخرت از نظر آن‌که دائماً در حال تسبیح و تقدیس و تمجید و اطاعت از خداوند متعال‌اند در برابر آن‌چه که بر آن‌ها در سرای دنیا قائم است یا در برابر آن‌چه که از حدود بر آن‌ها اقامه می‌گردد، عیناً نظیر حال خزانه و نگهبانان جهنم است (در این‌که هیچ‌گونه تأثر و تألمی از ناحیه آلام و رنج‌های وارد بر آن‌ها ندارند بلکه آن‌ها را برای خویش مطلوب و گوارا می‌پندارند).

اشراق چهارم: در اشاره به عذاب قبر به نحوی که بعضی از علمای اسلام بیان کرده‌اند هر کسی که به نور بصیرت باطن خویش را در دار

۱- ترجمه شواهد، صص ۲۵۸ به بعد.

جدایی از بدن و رهایی وی از این جهان آگاه است و در این هنگام ذات خویش را به قوه واهمه خویش به عنوان همان انسان مدفون در قبر و انسانی که با آن صورت دنیوی مرده است، ادراک می‌کند همان‌طور که هنگام خواب، خویشتن را بدان صورت که در بیداری دیده است، عیناً مشاهده می‌کند؛ و نیز کلیه امور را به چشم بینای باطنی خویش مشاهده می‌کند. پس می‌بیند بدن خویش را که در قبر مدفون گردیده و نیز آلام و...^۱

عرش - تخت و سریرشاهی، سقف خانه، بام رفیع، بام رواق، بحر وسیع، چرخ و فلک و در نزد فلاسفه بام فلک الافلاک است در زبان عارفان عرش محل استقرار اسمای الهی است.

عرض - عرض عبارت از موجودی است که وجود آن فی نفسه عین وجودش برای غیر و در غیر باشد و گفته شده است که «العرض هو موجود فی شئ غیر متقوم به لا کجزء منه ولا یصح قوامه دون ما هو فیهِ، مانند یاض و سواد و غیره که وجود آنها فی نفسه عین وجود آنها است برای غیر و در غیر خود».^۲

و بالأخره عرض موجودی است که هرگاه در خارج موجود شود ناچار وجودش در موضوعی از موضوعات خواهد بود و مقولات عرضی نه مقوله‌اند فعل، انفعال، این، متی، کیف، کم، وضع، ملک و اضافه. ← جوهر و مقولات عشر و هر یک از اقسام مقولات عرضی.

عرض یا لازم است یا مفارق یا عام است یا خاص یا ذاتی است یا غیر ذاتی.

دنیا مشاهده کند، هر آینه خواهد دید که باطن وی مملو است از انواع اوصاف آزاردهنده و حیوانات درنده از قبیل شهوت و غضب و مکر و حسد و کینه و تکبر و ریا و خودبینی و این اوصافی است که اگر از آنها آتی غفلت ورزد (و مراقبت نکند و با زنجیر شریعت و طریقت آنها را مهار نکند) پیوسته او را می‌درند و نیش می‌زنند. لکن دیده اکثر مردم از مشاهده آن اوصاف در دار دنیا محجوب و مستور است. پس هنگامی که با رفتن از این جهان حجاب غفلت از دیدگان او برداشته شد، و در قبر مدفون گردید آن اوصاف را به رأی العین مشاهده می‌کند؛ در حالتی که آن اوصاف به صور و اشکالی مناسب با حقیقت آن متمثل شده‌اند. پس به چشم خود می‌بیند که مارها و عقرب‌های گزنده بر جسد او حلقه زدند و حال آن‌که آن‌ها در حقیقت همان ملکات و اوصافی هستند که همگی در ذات و نفس او نهفته بودند و این‌که به صور نامبرده در نظر او متمثل شده‌اند. زیرا برای هر معنا و مفهومی صورت و مظهري است مناسب با آن و در حدیث از پیامبر گرامی نقل شده است که آن حضرت درباره عذاب قبر می‌فرماید: «انما هی اعمالکم ترد الیکم» عذاب قبر و صور آزاردهنده، همان اعمال و افعال و اوصاف درونی شما است که به شما بازگردانیده می‌شوند. پس این است عذاب قبر برای شخصی که شقی و نابه‌کار باشد و در مقابل آن صوری لذت‌بخش و سرورآورند برای آنان که اهل سعادت و دارای صفات انسانی باشند.

پس به وسیله مرگ نفس از بدن جدا می‌گردد و هیچ‌یک از هیأت و اوصاف بدن با وی همراه نخواهند بود و او هنگام مرگ از مفارقت و

۱- شواهد، ص ۴۰۳ و اسفار، ج ۲، سفر ۴، ص ۲۲۰.

۲- همان، ج ۱، ص ۲۷۹ و ج ۴، ص ۲۳۲.

عرض لازم عبارت از عرضی است که انفکاک آن از معروض خود محال باشد مانند کتابت بالقوه برای انسان در مقابل عرض مفارق که انفکاک آن از معروض خود ممکن می‌باشد چه آن‌که بالفعل زایل شود یا بالقوه زوال آن به سرعت باشد یا بطء و کندی.

عرض ذاتی عرضی است که منشأ آن ذات باشد و از ملحقات و عوارض ذات اشیاء باشد مانند تعجب که عارض و لاحق بر انسان است و عرض خاص هم هست، اعم از آن‌که لحوقش بلاواسطه باشد مانند همان تعجب و یا با واسطه باشد مانند ضحک که با واسطه تعجب عارض بر انسان می‌شود.

و عرض عام که شامل چند نوع و حقیقت می‌شود در مقابل عرض خاص می‌باشد. ← عوارض.^۱

عشقی = عشق میل مفرط است و به معنی فرط حب و دوستی و مشتق از عشقه است و آن گیاهی است که هرگاه به دور درخت پیچد آب آن را بخورد و رنگ آن را زرد کند و برگ آن را بریزد و بعد از مدتی خود درخت خشک شود و بالجمله عشق تعلق قلب و حب زیاد است.

مسألة عشق یکی از مسائلی است که در فلسفه افلاطون و افلاطونیان اخیر و فلسفه اشراقی ایرانی مورد توجه و بحث واقع شده است. به هر حال یکی از مسائل مورد بحث ملاصدرا عشق است، عشق موجودات و شوق آن‌ها به کمال و وصول به معشوق حقیقی یعنی ذات حق تعالی.

ملاصدرا گوید: خداوند برای هر موجودی از موجودات عقلی و نفسی، حسی و طبیعی، کمالی نهاده است و در ذات آن عشقی و شوقی

نهاده شده است که به وسیله آن سیر به کمال وجودی خود کنند، عشق مجرد از شوق ویژه مجردات عقلی است و لکن سایر موجودات که دارای نقص وجودی‌اند و در معرض قوت و استعدادند دارای عشق و شوق ارادی و یا طبیعی می‌باشند برحسب درجات وجودی آن‌ها که همه آن‌ها به موجب عشق ذاتی و یا عشق توأم با شوق با حرکتی که از لوازم پاره‌ای از آن‌ها است (در عقول مجردة حرکت نیست) حرکتی مناسب با میل طبیعی یا نفسانی به سوی کمالات وجودی، درجه به درجه و سرانجام به سوی کمال مطلق سیر می‌کنند.^۲

ملاصدرا می‌گوید بیان کردیم که وجود خیر محض است و هم لذیذ است و هم مؤثر است و در مقابل آن ثابت شد که عدم شر است و کریه است و زجرآور است و باز بیان شد که وجود یکی است و در ذات خود بسیط است و اختلاف در مراتب و درجات آن می‌باشد و او را حدود و درجات گوناگون است و منشأ اختلافات و انتزاع ماهیات همان درجاب وجود است و بنابراین وجود فی‌نفسه وجود است و تفاوت آن به کمال و نقص و شدت و ضعف است و غایت کمال و تمام و شدت وجود مرتبه ذات حق است که در شدت کمال نامتناهی و بلکه فوق نامتناهی است، و هر یک از مراتب وجود که ممکنات باشند سهمی از آن کمالات فایض از مرتبه ذات دارند و در عین حال نقص و قصور وجودی هم دارند پس وجودات معلوله برحسب مراتبی که دارند دارای نقص‌اند پاره‌ای

۱- اسفار، ج ۴، ص ۲۳۳ و ج ۵، ص ۸۵ و ج ۱، ص ۶۳.

۲- همان، ج ۲، سفر ۳، صص ۱۴۷-۱۴۹.

نقص آن‌ها زیاد و پاره‌ای کم‌تر است و انقص و
اضعف همه مراتب هیولی است، هر ممکنی
طالب رفع نقص و جودی خود است و از این‌رو
سیر الی الله می‌کند. هر موجودی را سهمی است
از محبت و عشق به مطلق و کمال وجود و
بنابراین همه موجودات سهمی از محبت و عشق
الهی و عنایت ربانی دارند که اگر موجودی حتی
برای یک لحظه عاری از عشق به حق می‌بود تباه
می‌شد پس همه ممکنات طالب کمال وجودند و
نافر از عدم و کل کمال ویژه حق است پس عشق
به حق ساری در تمام موجودات است چنان‌که
حیات و علم ساری در کل موجودات است
ولکن شوق ویژه موجوداتی است که فاقد
بسیاری از کمالاتند و آن‌ها موجودات
جسمانی‌اند. بنابراین عشق به حق در عقول و
نفوس و افلاک وجود دارد و در موجودات
طبیعی جهان ماده، عشق و شوق هر دو هست
پس شوق ویژه افلاک و اجسام است، حرکت
افلاک و کواکب برای نیل به کمال و خیر مطلق
است محرک واقعی افلاک و ستارگان و سیارات،
عشق و شوق به کمال است. حرکت اجسام،
رشد استعدادها و از قوت به فعل آمدن‌ها در
تمام موجودات و طبایع متجدده، عناصر و
موالید همه به سوی کمال و برای کمال است» و
ان من شیء الا یسبح بحمده ولكن لا تفقهون
تسبیحهم» عشق هیولی به صورت برای نیل به
کمال است. حرکت جماد به نبات، نبات به
حیوان و حیوان به انسان و انسان به کمالات
ممکن و رسیدن به مقام خلافت الهی همه ناشی
از عشق و شوق به کمال است. وی گوید به
موجب عشق غریزی هیولی به سوری معشوق
خود صورت در حرکت است. صورت نیز در

تقریرش عاشق هیولا است. هر سافلی عاشق
عالی است تا برسد به موجود اتم و اکمل، جسم
عاشق طبیعت است، طبیعت عاشق نفس مدبر او
است، نفس عاشق عقل است و عقل عاشق ذات
واجب است. ملاصدرا گوید بالجمله همه
موجودات متوجه به طلب حق‌اند توجهی
غریزی بر ترتیب و نظام معین، عشق را اقسامی
است از انواع محبت، محبت نفوس حیوانی به
نکاح است و از انواع آن محبت رؤسا است به
ریاست‌ها و محبت تجار است به کسب مال و
محبت اهل صنایع است به صنعت‌ها بالاتر
معشوق و محبوب آن‌ها در مرتبه بالاتر و عالی‌تر
است. یکی عشقش مال است. یکی مقام است،
یکی هنر است، یکی علم است یکی حق و
حقیقت است و یکی عشقش صورت‌های زیبا
است. ملاصدرا در باب عشق به ظرفا و جوانان
و زیبارویان گوید: حکما درباره خوب و یا بد
بودن این‌گونه عشق‌ها، سخن‌ها دارند.

پاره‌ای از حکما گویند این نوع عشق رذیلت
است و از اعمال بی‌کاران و فساق است. پاره‌ای
دیگر آن را از فضایل نفسانی شمرده و مدح
کرده‌اند و پاره‌ای آن را مرض نفسانی دانسته‌اند
و پاره‌ای آن را جنون الهی محسوب داشته‌اند.
ملاصدرا گوید این نوع عشق یعنی التذاد به
صورت‌های زیبا و محبت مفرط به زیبارویان و
صاحبان اندام‌های زیبا و لطیف در نظام وجود
امری است مسلم و موجود و در نفوس اکثر
ملت‌ها هست و ناگزیر باید گفت که این معنی از
نهادهای الهی است که مصالحی بر آن مترتب
است و از این روی باید گفت عشق با تمام اقسام
آن، حقیقی و مجازی امری است نیکو به ویژه
این‌که بر آن غایات و نتایج شریفی مترتب

باشد.^۱

ملاصدرا می‌گوید اکثر ملت‌هایی که صاحب علوم و صنایع لطیفه و ادبیات و ریاضیات‌اند مانند مردم فارس، عراق، شام، روم و هر قومی که در بین آن‌ها علوم دقیقه و صنایع لطیفه و آداب حسنه وجود دارد عاری از این نوع عشق نمی‌باشند و ما هیچ کس را که دارای دلی لطیف و طبعی دقیق و ذهنی صاف و نفسی رحیم باشد نمی‌یابیم که دلش در طول عمرش خالی از این گونه محبت‌ها باشد.^۲

ولکن در می‌یابیم که نفوس خشن و دل‌های سخت و طبایع ستمگر مانند اعراب، اکراد، اتراک و زنجیان عاری از این گونه عشق‌ها هستند و تنها عشق آن‌ها در حد عشق مردان به زنان است و زنان به مردان در حد نکاح مانند طبایع سایر حیوانات.

اما غایت در این گونه عشق‌ها یعنی عشق به ظرفا و زیبارویان عبارت از تربیب پسران و تعلیم و تهذیب آن‌ها است. یعنی عاشق به معشوق خود سعی می‌کند علم بیاموزد، ادب بیاموزد، هنر و حرفه بیاموزد، صنعت‌های دقیق بیاموزد و آداب حمیده بیاموزد، اشعار زیبا بیاموزد، نغمه‌های خوب بیاموزد، داستان‌های خوب اخبار و حکایات و احادیث و غیره بیاموزد. زیرا جوانان و نوجوانان موقعی که به حد رشد رسیده از تربیت پدر و مادر بی‌نیاز شدند نیازمند به تعلیم استادان و معلمان خواهند بود که قهراً به آن‌ها با نظر محبت و اشفاق بنگرند تا با علاقه و میل آن‌ها را تربیت کرده علوم و صنایع آموزند.

ملاصدرا می‌گوید از همین رو است که محبت پسران زیبا در دل علما و معلمان و حکما

جای‌گیر می‌شود و این عنایت ربانی است که محبت آن‌ها را در دل حکیمان و علما می‌اندازد تا همین محبت داعی آن‌ها باشد بر تعلیم و تربیت و فن‌آموزی و اگر این امر نبود خداوند چنین محبتی در دل خلق به وجود نمی‌آورد پس باید این گونه عشق‌ها در دل‌ها راسخ شود در دل‌های دقیق.

ملاصدرا می‌گوید ما خود شاهد این گونه آثار و فواید بوده‌ایم و بنابراین، این نوع از عشق را باید از فضایل نفسانی به حساب آورد و نه از جمله رذایل.

ملاصدرا گوید قسم به جان خودم که این گونه عشق‌ها انسان را از تمام هم و غم و گرفتاری‌ها فارغ و خلاص می‌کند، فقط هم او یک هم می‌شود که عشق باشد. و آن هم واحد، رؤیت صورت زیبای جوانی است که مظهر جمال و آثار رحمت حق است که فرمود «لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم» و «فتبارک الله احسن الخالقین» و این عشق اگر منشأ افراط در شهوت حیوانی نباشد و بلکه تنها تحسین کردن و لذت بردن از اندام متناسب و حسن اخلاق و تناسب حرکات و غنچ و دلال محبوب باشد در این صورت از جمله فضایل است و این نوع عشق دل‌ها را رفیق و ذهن‌ها را تیز و نفس‌ها را بر ادراک امور شریفه بیدار می‌کند و از این رو است که بین مشایخ و مریدان آن‌ها نخست عشق به وجود می‌آید و گفته‌اند عشق عقیف وافی‌ترین سبب است در تلطیف نفس و تنویر قلب و در روایات است: «ان الله جمیل یحبُّ الجمال» و

۱- اسفار، ج ۲، سفر ۳، صص ۱۵۰-۱۶۴.

۲- همان، ص ۱۷۲.

«من عشق فَعَقَّ و مات، مات شهیداً»^۱

در این جا عشق را دو قسم کرده است یکی عشق حقیقی و دیگر عشق مجازی، عشق حقیقی محبت به خدا و صفات و افعال او است و عشق مجازی خود دو گونه است. عشق نفسانی و عشق حیوانی و عشق نفسانی عشق حیوانی مبدأش شهوات حیوانی بدنی است و طلب لذت حیوانی و عمدهٔ اعجاب عاشق به ظاهر معشوق است و آب و رنگ او، عشق حیوانی اغلب مقارن با فجور است و قوای حیوانی قوهٔ ناطقه را در خدمت خود می‌دارد و عشق نفسانی نفس را نرم، آرام، مهربان، صاحب وجد و حزن و گریه و رقت دل می‌کند، ملاصدرا گوید این عشق هر چند از جمله فضایل است لکن از نوع فضیلتی است که متوسط است بین فضایل عقل مفارق محض و نفس حیوانی و این نوع فضیلت به‌طور مطلق مدوح نیست، در هر وقت و در هر مکان و بر هر حال و بلکه لازم است که این عشق در اواسط سلوک عرفانی و در حال ترقیق نفس و بیدار شدن از خواب غفلت به کار داشته شود و هنگامی که از این پل بگذرد و قدم در راه حقیقت گذارد دیگر توسل به آن جایز نیست و از رذایل به حساب می‌آید.

ملاصدرا گوید آنان که این عشق را کار بی‌کاران به حساب آورده‌اند از امور نهانی ناآگاهند و نمی‌دانند که خداوند چیزی را در جبلةٔ انسانها نمی‌آفریند مگر این که دارای حکمتی است و آنان که گویند این نوع عشق مرض نفسانی است گوید انسان‌ها چون دیده‌اند که این‌گونه عشاق دائماً شب زنده دارند و حالت خاص دارند دائماً لاغر و ضعیف می‌شوند و ژولیده و بی‌توجه و بی‌اعتنا به امور زندگی

هستند، و حالت افسردگی دارند لاجرم گمان برده‌اند که این نوع عشق مرض روحی است. ملاصدرا اقوال و آرای دیگران را در باب عشق به زیبارویان نقل و نقض کرده است و سپس گوید محبوبات نفوس و طبایع گوناگون است برحسب اختلاف مراتب آن‌ها در وجود و درجات آن‌ها در علوم و معارف و گوید هر یک از قوای حاشهٔ کمال نیابد مگر به آنچه مجانس با او است و مشاکل با او است. باصره از رنگ‌ها و نور و سامعه از اصوات و الحان خوش و... لذات می‌برند. و همین‌طور است وضع قوای باطنه. و هم از معانی و همی، خیال از صور مرتسمه زیبا....

و انسان مجموعه‌ای است از تمام موجودات و آنچه در جهان وجود است بر وجه استعداد و قوت که هر طبقه‌ای از موجودات مقدار کم در بدو خلقت به صورت قوت و استعداد در وجود او سرشته می‌شود که مستعد نیل به کمال آن می‌باشد پس انسان چون مجموعه‌ای است از استعدادهای ناقصات طالب کل کمالات و سایر به سوی آن‌ها است چون بالقوه جامع تمام کمالات است و چون ذات حق تعالی بالفعل جامع جمیع کمالات است. احق است که معشوق و مطلوب و مقصود کل باشد و بنابراین غایت میران به سوی معشوق مطلق است که ذات حق باشد. وی گوید عشق جامع که شامل همه معشوقات اشیاء است بر سه گونه است:

۱- عشق اکبر ۲- عشق اوسط ۳- عشق اصغر.

عشق اکبر عشق الله است که فنای عارفان کامل است که فرمود یحِبُّهُم و یَحْبُونَهُ.

عشق اوسط عبارت از عشق علما و حکما است در تفکر و اندیشه در حقایق موجودات و عشق به معرفت و شناخت حق و...

عشق اصغر عشق انسان صغیر است که آن هم نمونه‌ای است از آن‌چه در عالم کبیر است. مجدداً دربارهٔ معیوبیات گوناگون انسان‌ها بحث کرده است.^۱

ملاصدرا در باب اختلاف مردم در معیوبیات و معشوقات یک سلسله مسائل اختلافی را مطرح و بررسی کرده است خلاصه نظر او این است که محبوب و معشوق هر کس برحسب غلبه صفات رذیله و یا حمیده او می‌باشد کسانی که در رذالت به مرحله‌ای رسیده‌اند که پیروی از نفس اماره کنند، نفسی که در صورت‌های گوناگون جلوه‌گری می‌کند، مطلوب آن‌ها امری است و کسانی که پیروی از نفس لوامه کنند مطلوب آن‌ها امری دیگر است و آنان که به مرتبهٔ مطمئنگی رسیده‌اند مطلوبی دیگر دارند. بسیاری از کسان خود نمی‌دانند که برده نفس اماره و خواهش‌های نفسانی خود می‌باشند و گمان برند که پیروی از نفس رحمانی کنند، ندانند که بردهٔ شیطانند.

غرض نهایی از حکمت وجود عشق در ظرفاً و محبت به آن‌ها بیداری مردم است از خواب غفلت و توجه آن‌ها است به عالم جمال و کمال، و زیبایان مظهر جمالند، زیبایی‌های ظاهر حکایت و مظهریت از زیبایی‌های معنوی دارند و انسان‌ها از توجه به آن مظاهر زیبا مشتاق به زیبایی‌های معنوی می‌شوند و پلی است بین جمال مطلق و جهان ظلمت و تاریک ماده که «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ» ملاصدرا می‌گوید تعلق خاطر به معیوبیات ظاهری انسان‌ها را از

تشت در خواست‌ها متوجه به یک خواست می‌کند

هست آنین دوبینی ز هوس

قبلة عشق یکی آمد و بس

و همین وحدت‌طلبی و جمع‌شدن همت‌ها در یک همت و خلاصه‌شدن افکار در یک فکر خود مرحله‌ای است از سیر از کثرت به وحدت، سیر از کثرت به وحدت مجازی، خود مبدأ سیر از وحدت مجازی به وحدت حقیقی است و از عشق مجازی به عشق حقیقی که عشق اکبر است که سیر عارفان کامل به آن می‌باشد. عشق مردم معمولی در برابر عشق حقیقی عارفان کامل به‌مانند حال کودکان است در معیوبیات خود نسبت به مردان بالغ، کودکانی که به اسباب بازی‌های خود عشق می‌ورزند و خبر از عالم مردان بالغ و بزرگ ندارند لکن به‌هر حال روزگاری بالغ شوند و حالت کودکی خود را به استهزا گیرند. عشاق به عشق‌های مجازی هم اگر در عشق خود صادق باشند سرانجام مسیر آن‌ها عشق حقیقی است، اتحاد با حق و فنای در آن می‌باشد، عشق به وصال محبوب ازلی که روح عارف را سرشار از لذت و سرور می‌کند. بهشت عارفان همان وصول به محبوب است و لذتی که برای عارفان در این مرحله حاصل می‌شود بسیار بالاتر از لذت حاصل از حور و قصور است.^۲

عضو بسیط - مراد از اعضای بسیطه دماغ،

قلب، کبد است که هریک را عضو بسیط

۱- اسفار، ج ۲، سفر ۳، صص ۱۷۵-۱۸۴.

۲- همان، صص ۱۸۸-۱۹۰.

می‌گویند.^۱

عفت - عفت یکی از کیفیات نفسانی است که از اقسام خلقیات می‌باشند و در تعریف آن گویند «هی الخلق الذی یصدر عنه الافعال المتوسطة بین افعال الفجور و الخمود» که خمود و فجور که دو طرف عفت‌اند، و ذیلت‌اند.^۲

عقل - کلمه عقل از لحاظ لغوی معانی متعدد دارد از جمله «فهم الشیء یعقله عقلاً» یعنی فهمید او را و ادراک کرد و تدبیر کرد و «قید» عقل البعیر یعنی شتر را مقید کرد و به دو قید زد «العقلة» یعنی عقال و قید و «ضد جهل» و «ضد حتم» و اطلاقات و تعبیراتی که برای مشتقات آن شده است به شرح زیر است:

«تعقل» یعنی «تلکف العقل» که با سخنی و دشواری امری را دریابد.

«عاقول» گیاهی است که شتر خورد «عقال» آن چه شتر را به آن بندند. «عقل» آن چه را با او سر حیوان را بندند و عقل را از آن جهت عقل گویند که دارنده خود را از زلات نگاه دارد معقول هم به معنی عقل آمده است.

«اعتقل لسانه» یعنی قادر بر سخن گفتن نیست و بالجمله.

عقيلة - زنان مخدره را گویند.

عقيلة القوم - رئیس و بزرگ قوم را گویند.

عقایل انسان - کرایم مال و ثروت او را گویند.

عاقول البحر - موج دریا را گویند.

عقل الدواء بطنه - یعنی دارو شکم او را

بند آورد.

الغلام یعقل عقلاً - یعنی پسر به حد کمال

و عقل رسیده و اکنون عاقل شده است.

الوعل عقل عقولاً - یعنی قوچ کوهی بر

بالای کوه رفت.

عقل له دم - یعنی صاحب دیه آن را ترکی کرد.

اعقل الرجل - یعنی بر مرد زکات سال واجب شد.

تعامل الرجل - مردی را گویند که خود را خردمند می‌داند.

اعتقل لسانه علی المجهول - یعنی زبان خود را از گفتن آنچه نمی‌داند نگه داشت.

عقول - کسی را گویند که امور را دریافته و ادراک کند و دوايي که شکم را بند آورد.

عقیل - یعنی معقول.

اعقل - یعنی کسی که او را عقل زیاد باشد.

عقال - مرضی است که عارض بر پای اسب شود و موجب انقباض آن گردد.

عقال - گیاهی است به نام سعدانه.

عاقله - یعنی ماشطه زن دانا.

عقلت المرأة شعرها - یعنی زن موهای خود را شانه کرد.

و هم علی معاقلهم الاولى - یعنی آنان بردیه‌های زمان جاهلیت می‌باشند.

عاقلة الرجل - خویشان و نزدیکان مرد را گویند.

(کنز اللغة والعلوم و تهذیب الاسماء واللغات و جمهرة اللغة والبستانی)

کلمه عقل و مشتقات آن در قرآن به معنی فهم و ادراک آمده است چنان که فرماید:

ثم یحرفون الکلم من بعد ما عقلوه.^۳ افلا

۱- اسفار، ج ۹، ص ۷۶.

۲- همان، ج ۴، ص ۱۱۶.

۳- بقره ۷۲.

به کار برده شده است یکی عقل به معنای جوهر مستقل بالذات و بالفعل که اساس و پایه جهان ماورای طبیعت و عالم روحانیت است و همان است که در تعریف آن گویند هر جوهر مجرد مستقلی ذاتاً و فعلاً عقل است و چنین موجودی که ذاتاً و فعلاً مستقل باشد همان عقل به معنی صادر اول و دوم و... است.

معنی دیگر آن همان نفس است که در مراتب مختلفه به نام‌هایی مانند عقل بالقوة، بالملكة، بالفعل و بالمسفاد خوانده می‌شود.

و بالجمله فلاسفه در مقام بیان و تفکیک موجودات از یکدیگر موجودات را متحصر در ده مقوله کرده‌اند که نه مقوله آن عرض و یک مقوله جوهر است و جوهر پنج قسم است ماده و صورت و جسم که هر سه جوهر مادی‌اند ذاتاً و دو قسم دیگر آن که نفس و عقل باشد ذاتاً مجردند. نفس جوهری است که ذاتاً مجرد بوده و در فعل نیاز به ماده دارد و عقل جوهری است که ذاتاً و فعلاً مجرد باشد و مراد از این چنین جوهر مجردی که به نام عقل خوانده شده است همان عقل به معنی اول ما خلق الله العقل است که عالم ماوراء را تشکیل می‌دهد و عقل به معنی عقل انسانی که حاکم بر اعمال و رفتار انسان است همان نفس است. و بالجمله در تعریف جوهر آمده عقل یکی از جواهر است و جوهری

تعقلون.^۱ لعلکم تعقلون^۲

و لقد ترکنا منها آية بينة لقوم يعقلون.^۳ و ما يعقلها الا العالمون^۴ بل اکثرهم لا يعقلون^۵ افلا يعقلون^۶ و آیات دیگر.

عقل در اخبار و روایات نیز اطلاقات متعدد دارد از جمله تقوی «اما العقل فمن اتقى الله عقل» و به معنی علم آمده است «عقل عنه ای اخذ عنه العلم» که ضد جهل است.^۷

در کلمات شعرا نیز اطلاقات متعدد دارد از جمله هوش:

مولانا گوید

ای بداده رایگان صد چشم و گوش

ای ز رشوت پنخش کرده عقل و هوش

مقابل ذوق

در شریعت ذوق و دین‌یابی نه‌اندر عقل

از آنک قشر عالم عقل دارد مغز روح انبیا

مولوی

علم، صد جهل

عقل تا با خود منی دارد عقالش خوان نه عقل

چون منی زو دور کشت آنکه دواخوانش نه درد

سنائی

عشق را بین علم بر کنده‌اندر کوی صدق

عقل را بین قلم بشکسته در صدر رضا

خاقانی

قافلة عشق تو می‌رود اندر جهان

طائفه عقل‌ها هم به‌اثر می‌رود

و مقابل نقل آمده است:

پیش از آنکه اطلاقات و معانی عقل را از

نظر عرف و فنون مختلف بیان کنیم لازم است

موارد استعمال آن را در فلسفه مشخص و معین

نماییم.

کلمه عقل در دو مورد مشخص در فلسفه

۱- بقره / ۷۵.

۲- همان / ۲۴۱- مؤمن / ۶۶.

۳- عنکبوت / ۳۴.

۴- همان / ۴۲.

۵- همان / ۶۲.

۶- آل عمران / ۶۲.

۷- وافی، ص ۲۴.

است مجرد که ذاتاً و فعلاً نیازی به ماده ندارد. فلاسفه از ازمینه قدیمه میان مجردات و مادیات فرق گذارده و به این مسأله که غیر از وجود مادی جسمانی محسوس در جهان وجود امر دیگری هست که مبدأ شعور و ادراک و اراده می باشد و آن ناچار امری است که نه ماده است و نه مادی و نه جسم است و نه جسمانی و برحسب تفاوتی که در نحوه ادراک و مدرکات هست برای مجردات مراتب و درجات و بالأخره اقسامی قایل شده اند که به نام روح و نفس و عقل خوانده اند.

و چنان که بعداً بیان خواهد شد به حکم قاعده علیت و تناسب میان علل و معلول و باز به موجب این که فیض از اعلی به اسفل سرایت می کند قایل به مجردات و عقول و نفوس طولیه و عرضیه شده اند.

آنکس کورس گوید در جهان وجود دو قوت می باشد که مدار کون و فساد بر آنهاست و آن دو قوت متضاد یکدیگر می باشند و آن دو قوت را «حب و نفور» نامیده اند و او علاوه بر آن دو قوت قایل به عقل مجرده بوده است که ناظم جهان وجود است و حافظ نظام کلی عالم است و آنچه از بیانات او دانسته می شود مراد او از عقل ذات خداست.

ابرقلس قایل به دو عالم یکی عالم صفوت و لب و دیگری عالم کدورت و قشر است.^۱ انکسبمانس نیز قایل به مجردات «عقل و نفس» بوده و گوید خدای متعال عنصر اول را ابداع کرد و بعد عقل را آفرید.^۲

ارسطو گوید حق تعالی علت انیات عقلیه دائمه است و هم علت انیات دایره است و گوید اشیای دایره حسیه قائم به نفس اشیای عقلیه اند

که مبدعات حق اند.^۳

او عقل را سه قسمت کرده است عقل هیولانی، عقل بالملکه و عقل فعال.^۴

ارسطو گوید برای هر حیوانی عقل مفارقی است و در بعضی از حیوانات آن عقل اظهر و این است و در بعضی اخفی است زیرا بعضی اخفی است و بعضی اشد نوراً بوده و در درجه اول اند و بعضی در درجه دوم اند و بعضی در رتب سوم اند بعضی الهی اند و بعضی ناطق اند و بعضی غیر ناطق از جهت قرب و بعد آنها به عقول شریفه.

او گوید تمام موجودات در عالم عقول بوده و به وجود عقلی موجودند.

نفس انسانی را دو قوت است یکی قوت عالمه و دیگری قوت عامله و قوت عامله نفس منفک از قوت عالمه نیست و بالعکس.

ملاصدرا به نقل از اسکندر افریدیوسی که او هم نظر استاد خود ارسطو را نقل کرده است گوید:^۵

عقل بر چند مرتبه است: ۱- عقل هیولانی یعنی صرف استعداد و تعبیر او شیء ما است یعنی چیزی که یا چیزی مبهم که ممکن است بعداً به صورت چیزی مشارالیه درآید یعنی پس از سیر به طرف کمال و تقرر صورت در آن، مشارالیه شود. پس عقل در نخستین مرتبه تشبیه به هیولا شده است و نام آن را هیولا گذارده اند. همان طور که هیولی فی ذاته ممکن است

۱- رسائل، ملاصدرا، ص ۱۰۳.

۲- همان، صص ۷۱-۸۷.

۳- اسفار، ج ۳، ص ۳۶۸.

۴- رسائل، ملاصدرا، ص ۳۴۹.

۵- اسفار، ج ۳، سفر ۱، صص ۴۲۸-۴۳۲.

ایمانیه و چهارم فنای نفس است از ذات خود و بریدن نظر از غیر خداوند و منحصر کردن توجه به خداوند که نهایت سیر الی الله است و بعد از این منازل باز هم مراحل و منازل بسیار است.^۱

فی مراتب العقل العملى للانسان.

و هی ایضاً منحصرة بحسب الاستكمال فی اربع: الاولى تهذيب الظاهر باستعمال الشريعة الالهية والاداب النبوية، والثانية تهذيب الباطن و تطهير القلب عن الاخلاق والملكات الردية الظلمانية والخواطر الشيطانية، والثالثة تنويره بالصور العلمية والمعارف الحقّة الايمانية، والرابعة فناء النفس عن ذاتها و قصر النظر والالتفات عن غير الله الى ملاحظة الرب تعالى و کبريائه، و هی نهاية السیر الی الله علی صراط النفس الأدمیة، و بعد هذه المراتب منازل و مراحل كثيرة، لیست اقل مما سلکها الانسان فیما قبل، ولكن يجب ايثار الاختصار فیما لا یدرک الا بالمشاهدة والحضور، لقصور المشاهدة والتعبير عن بیان ما لا یفهم الا بالنور، فان للکاملین بعد المسافرة الی الله و وصولهم، اسفار اخرى بعضها فی الحق و بعضها من الحق، لكن بالحق و حوله و قوته، كما كان قبل تلك بقوة القوى و انوار المشاعر، و ان کانت هی ایضاً بهدایة الحق وجوده و لطفه لمن یشاء، لكن الفرق بین الحالین مما لا یخفی و لا یحصی، ولا حول ولا قوة الا بالله العلی العظیم.

عقل فعال - عقل فعال کدام است؟ در

بحث از نظام خلقت و ترتیب آن گفته شد که عقل دهم را در سلسله طولیه عقول، عقل فعال گویند البته همه عقول فعالند، نهایت عقل دهم را

صورت های گوناگون را قبول کند قوت و استعداد اولیه فکری انسان نیز بدین سان می باشد و در مرحله هیولی فعلیت تعلقی ندارد و ممکن است متعقل شود پس قوت نفس در ابتدا و قبل از رشد عقل هیولانی است که ممکن است یکی از موجودات بالفعل شود و متصور به امور و اشیای موجوده شود و حتی متصور به تمام اشیای موجوده شود پس در حالت هیولانی حتی بر یک موجود از موجودات هم صدق نمی کند و یکی از جمله موجودات بالفعل به حساب نمی آید و لکن در همان حال بالقوه کل موجودات است.

مرحله یا نوع دیگر مرحله تعقل است که تعقل می کند و بلکه تعقل دارد و به واسطه آن ملکه تعقل می تواند صور معقولات را دریابد مانند کسانی را که در اثر تعلیمات خاصی ملکه صناعات خاصی دارند و قادراند که چیزهایی به وجود آورند حال کارهایی انجام داده باشند یا نه که این مرحله و یا این نوع را عقل بالملکه گویند. نوع عقل فعال است که به واسطه آن عقل هیولانی راه کمال را طی کرده عقل بالملکه شود. **عقل بالقوه** - مرحله نخست عقل نظری را گویند که گاه هیولایی هم گویند.

عقل عملی - معمولاً عقل عملی اطلاق به بخشی از حکمت عملی می شود. ملاصدرا گرید عقل عملی هم برحسب استکمال چهار مرحله دارد اول تهذیب ظاهر است. (که در حکمت عملی تهذیب اخلاق گفته اند) مقدمات تهذیب ظاهر عمل کردن به آداب شریعت است دوم تهذیب باطن است و پاک کردن قلب است از اخلاق و ملکات بد و خواطر شیطانی و سوم روشن کردن قلب به صور علمی و معارف حقّه

از آن روی فعال گویند که حاکم بر موجودات جسمانی است و تأثیر اجرام فلکی و کواکب و جسم و جسمانیت به او واگذار شده است که در آن‌ها تدبیر کند. عقل فعال قهراً دو وجهه دارند یکی بر وحانیات و مجردات و یکی به اجرام و جسمانیات؛ از مجردات نیرو و فیض گیرد و به اجرام و اجسام فیض‌یابی کند و چون عقل فعال مجرد است و در مجردات حجابی نیست تمام حقایق موجودات و صور علمیه را از مبادی عالیه دریافت می‌کند. و می‌گویند نهایت کمال نفوس انسانی و طی مراحل قوت‌ها و فعلیت‌ها این است که به عقل فعال اتصال یابند و آن‌گونه نفوس که تا آن حد کمال یابند که وصل به عقل فعال شوند و درواقع مجرد شوند و جزء عقل فعال شوند هر آن که اراده کنند علوم را از مبادی عالیه دریافت می‌کنند یعنی دریافت شهودی دارند چنان‌که نفوس انبیا و اولیا و علم لدنی به این معنی است.^۱

و بالجمله عقل فعال نسبت به جهان جسمانی واسطه در فیض است و در لسان شریعت همان ملائکه مقربین را عقول فعاله گویند که ملک مقرب و حاکم بر جهان جسمانی است. افلاطون عقول فعاله را مثل نوریه نامیده است و شاید هم این تعبیر یعنی مثل نوریه با قید نوریه مربوط به فلاسفه اسلام و به‌ویژه فلاسفه اشراقی باشد که این‌که تعبیر به ملائکه مربوط به قرآن مجید است که فلاسفه از آن اقتباس کرده‌اند و منطبق با عقول مجرد خود کرده‌اند. تعبیرات دیگری که از فلسفه نوافلاطونی گرفته شده است و در حکمت اشراق آمده است و قهراً ملاصدرا متأثر از آن شده است ربّ القدسی، روح القدس، روان بخش می‌باشند

و تعبیرات دیگری که از قرآن گرفته شده است «شسید القوی» و «جبرئیل» است. به هر حال ملاصدرا گوید موقعی که استعداد نفس به فعلیت آمد و کامل گردید و تأکد یافت نور عقل فعال بر آن اشراق می‌کند و نفس را به مرحله بالفعل می‌رساند و مدرکات و متخیلات آن را معقول بالفعل می‌کند. ملاصدرا در این جا بخشی از رساله سفیر سیمرغ شهاب‌الدین سهروردی را به عنوان شاهد مثال نظر خود بدون ذکر نام نقل می‌کند و تعبیرات دیگر سهروردی را از عقل فعال مانند «عتقا» و یا سیمرغ و «بیضا» و طایر قدسی که محل آن کوه قاف است و صفیر آن خفته‌گان را از خواب غفلت بیدار می‌کند می‌آورد.^۲

و بالأخره نفس انسان همواره از صورتی به صورتی ارتقا می‌یابد و از کمالی به کمال دیگر، در نخستین نشأت از جسمیت مطلقه به صورت اُسطقسیه و از صورت اسطقسیه به صورت معدنیه و از صورت معدنیه به نباتیه و از نباتیه به صورت حیوانی سیر می‌کند تا آن‌گاه که تمام قوای حیوانی را استیفا کند و همچنان ارتقا یابد تا به مرتبه‌ای رسد که بری از ماده شود که بالاتر از آن مفارقات‌اند، موقعی که به مفارقات ارتقا یافت عقل مستفادش گویند که قریب الشبه به عقل فعال است و فرق بین عقل مستفاد و فعال این است که عقل فعال از ابتدا مجرد بوده است و عقل مستفاد از ماده شروع کرده تا مجرد شده است پس نیرویی که عقل انسان را از بالقوه بودن به مرحله مستفاد می‌رساند همان عقل فعال

۱- اسفار، ج ۳، سفر ۱، ص ۴۶۱

۲- همان، ج ۲، از سفر ۴، ص ۱۲۵ به بعد.

است که رشد و تربیت جهان ما به او سپرده شده است.

عقل نظری - منظور از عقل نظر همان نفس است که او را مراتبی است از مرتبه هیولانی شروع می‌شود تا به مرحله کمال تجرد برسد. ملاصدرا در شواهد الربوبیه در مورد عقل نظری و مراحل آن گوید:

اشراق نهم: در بیان اولین مراتب عقل نظری به نام عقل هیولانی.

و آن مرتبه‌ای است که برای هر نفسی از نفوس انسان برحسب اصل ذات و فطرت، هنگام تهی بودن وی از کلیه صور به نام استعداد پذیرفتن جمیع معقولات موجود است و بدین جهت به نام عقل هیولانی نامیده می‌شود. زیرا برای نفس در این مرتبه، وجودی است عقلی ولی عقل بالقوه نه بالفعل. همان‌طور که برای هیولی (در اصل ذات و فطرت، قبل از پذیرفتن هر صورتی از صور حسیه) وجودی است حسی ولی حسی بالقوه نه بالفعل. پس جوهریت نفس در آغاز تکون و حدوث، جوهریتی است ضعیف، نظیر جوهریت هیولی و شبیه به عرضیت بلکه ضعیف‌تر از عرضیت. زیرا نفس در این حالت و مرتبه، قوه محض (و عاری از هرگونه فعلیتی) است درحالتی که عرض در مرتبه ذات خویش امری است بالفعل.

حکمت هرشیه

شاید بگویید که نفس از آغاز امر، عالم است به ذات خویش و به قوای موجود در ذات خویش به علم فطری نه اکتسابی، پس چگونه می‌توان گفت که نفس در آغاز امر جوهری است بالقوه (و علم او به هر چیزی علمی است بالقوه

در حالی که علم او به ذات خویش و قوای موجود در ذات خویش علم بالفعل است). لکن ما در پاسخ این سؤال می‌گوییم (هرچند انسان، خود نوعی از حیوان است لکن) فطرت انسان از جهتی غیر از فطرت حیوان است و لذا آخرین درجات و مراتب فطرت حیوان نخستین درجات و مراتب فطرت انسان است. زیرا فطرتها و نشأت و درجات و مراتب آنها مختلفند و کلام ما فعلاً در آغاز و ابتدای نشو و نمای انسان است از آن جهت که انسان است، یعنی از آن جهت که جوهری است ناطق (و لایق تعقل و ادراک کلیات).

پس برای او در این حال، قوه و امکان وجودی است مخصوص به او و کمالی شایسته و مناسب آن وجود و نیز برای علم او قوه و کمالی است مناسب با آن. پس علم او به ذات خویش عین وجود ذات او است و علم او به اشیاء عین وجود اشیاء برای ذات او است. زیرا وجود او (از آن جهت که انسان است) وجود عقلی است و آنچه حاصل برای امر عقلی و شایسته او است، به جز امر عقلی نخواهد بود. پس زمانی که وجود او وجودی است بالقوه، معقولات او نیز معقولات بالقوه‌اند. پس علم او به ذات خویش و علم او به ماسوای ذات خویش، در آغاز امر و ابتدای تکون و حدوث عبارت است از قوه علم به ذات و قوه علم به ماسوای ذات (نه علم بالفعل) و هر اندازه که قوه عاقله در جهت فعلیت رو به شدت نهاد معقولات او نیز...^۱

و بالجمله این مرحله یعنی مرحله هیولانی

را طی کرده به سوی کمال سیر می‌کند به مرتبه عقل بالفعل می‌رسد و موقعی که به مرتبه بالفعل رسید عین اشیای معقوله می‌شود و شکی نیست که وجود اشیای معقول افضل و اشرف خیرات است بعد از مقام ذات اول حق تعالی.^۱

العقل الهیولانی الی العقل بالفعل، فکذلک هو عقل من جهة ان الصور الهیولانیة التی هی معقولات بالقوة انما یصیر معقولة بالفعل، لان هذا العقل یجردها و ینخرجها من الهیولی التی کانت وجودها بسببها بالقوة، فیجعلها هو معقولة، فحینئذ اذا عقلت کل واحدة منها فانها یصیر بالفعل معقولا و عقلا، و لم یکن من قبل هکذا، لان العقل بالفعل لیس هو شیئا غیر الصور المعقولة، فکذلک کل واحدة من هذه التی لیست معقولة علی الاطلاق، اذا عقلت صارت عقلا، لانه کما ان العلم الذی هو بالفعل انما هو للمعلوم الذی هو بالفعل، والمعلوم اذا صار بالفعل کان علما و معلوما، و کما ان وجود المحسوس بما هو محسوس نفس وجوده للجواهر الحاس، فکذلک وجود المعقول بما هو معقول و موجودیته نفس وجوده للقوة العاقلة، فالقوة الهیولانیة عندما صارت عقلا بالفعل تصیر عین الاشیاء المعقولة، ولاشبهة فی ان الاشیاء المعقولة وجودها افضل الوجود و اشرف الخیرات بعد الاول، فای سعادة للنفس اجل واقوی من امر یصیر بقوتها الهیولانیة مستقلة من حد المحسوس الی حد المعقول و عالم القدس، صابرة فی الصقع الالهی، منخرطة فی سلک الجواهر المفارقة، والصور المجردة التی هی مظارح الاشعة الالهیة، و مواضع الانوار و اللذات الواجبیة، و قوابل الابتهاجات الغیر المتناهیة.

عقول زواهر - مراد عقول طولیه‌اند.

عقول فعاله - صدرا تمام عقول را فعال

می‌داند و تمام عقول را اشعه انوار الهی دانسته و گوید تمام آن‌ها از شروق نور وجود و لمعان ظهور اویند و جمهور فلاسفه آن‌ها را عقول فعاله نامیده و مشائیان که اصحاب معلم اول باشند صور علمیه قائمه به ذات باری تعالی می‌دانند و افلاطون و اصحابش مثل نوریه نامیده‌اند و جمهور متکلمان صفات الهیه و معتزله احوال و صوفیه گاه اسما و گاه اعیان ثابته خوانده‌اند.

صدرا به بیان دیگری در این مورد گوید ذات حق فاعل و غایت هر چیزی است زیرا خیر محض است و آنچه خیر محض است مطلوب همه است و این امری است که مرکوز در جبلت تمام موجودات است اعم از مجردات و مادیات جزویات و کلیات و غیره و هر سافلی را عشق و شوق برای نیل به عالی است و امکان وصول به عالی است و این امکان یا ذاتی است چنان‌که در مبدعات است و یا استعدادی است چنان‌که در مکونات است و بعد گوید برای هر یک از موجودات طبیعت دیگری است عقلی در عالم عقلی که صور مفارقة الهی‌اند و آن‌ها را افلاطون مثل نامیده‌اند و آن‌ها غیر از صور شبیه‌اند که مثال می‌باشند و آن صور عقلیه مستهلک در ذات حق‌اند و عقول فعاله‌اند.^۲

ارسطو قایل به سرمدیت عقول بوده است و لکن صدرا کلام او را توجیه کرده و گوید چون عقول مفارقة دائمی‌اند ولو آن‌که ذاتاً ممکن‌اند ارسطو آن‌ها را سرمدی و عقول فعاله را صور

۱- مفاتیح الغیب، ص ۱۱۷.

۲- رسائل، ملاصدرا، ص ۲۳۴ و مشاعر، ص ۸۵.

مكرمه و ملائكه مهيمه و انوار قاهره هم ناميده است.^۱

عقول متكافئه - بيان شد كه در عرض عقول طوليه مترتبه، عقولى ديگر پديد آمده‌اند كه آن‌ها را عقول عرضيه متكافئه مى‌نامند از آن جهت كه ترتيب على و معلولى ميان آن‌ها برقرار نيست و گمان كرده‌اند كه مراد افلاطون از ارباب انواع همان عقول متكافئه عرضيه است. «انوار عرضيه و انوار متكافئه»^۲

علت - علت را دو مفهوم است يكي آن‌كه از وجودش وجود شىء ديگر و از عدمش عدم شىء ديگر لازم آيد و ديگر آن‌چه وجود شىء بر آن متوقف است و به عدم آن ممتنع مى‌شود و لكن به وجود علت، معلول واجب نمى‌شود.

علت به معنى دوم منقسم به دو قسم مى‌گردد يكي علت تامه و آن علتى است كه غير از آن براى معلول علتى نباشد و ديگر علت غيرتامه و علت غيرتامه هم منقسم مى‌شود به صورت و ماده و غايت و فاعل كه علل اربعه‌اند. تقسيم ديگر علت يا معده است و يا مؤثره علت معده ممكن است مقدم بر معلول باشد زيرا علت غيرمؤثره است و لكن علت مؤثره واجب است كه مقارن با معلول باشد.

مرجع و بازگشت علت معده به امر متجددالوجود و مشابهة الحقيقه است از انقضا و حصول به نحوى كه حصول هر مرتبى بعد از زوال سابق آن است.

علت مؤثر ذاتاً اقوى از معلول است.^۳

يكي از مباحث اصلى فلسفه بحث در علت و معلول و به عبارت ديگر علت‌ها و معلولات است. فلاسفه در تعريف علت تامه گفته‌اند چيزى كه از وجودش وجود معلول و از عدمش

عدم معلول لازم آيد يعنى عدماً و وجوداً با يكدیگر رابطه مستقيم دارند زيرا هرگاه علت تأثير چيزى موجود باشد بلافاصله معلول موجود مى‌شود بدون تأخر و در واقع فاصله بين علت و معلول نيست به فاصله وجودى و زمانى تنها معلول تأخر رتبى از علت دارد و نه تأخر زمانى و بدین ترتيب تقدم علت بر معلول تقدم به شرف و به رتبه است و نه نوعى ديگر از تقدم ملاصدرا اين تعريف را براى علت پذيرفته و گويد وجود معلول بر وجود علت متوقف است و لكن از وجود علت الزاماً وجود معلول لازم نمى‌آيد نظر ملاصدرا در باب علت مختار است يعنى ذات حق كه باوجود اين‌كه علت تامه موجودات است لازم نيست كه خود به خود جهان وجود همراه ذات او موجود شده باشد چون فاعل مختار است.

علت يا تام است و يا ناقص، علت تام علتى است كه مستقل در اثر باشد و تمام شرايط علت در آن موجود باشد و آيا رفع موانع در جهت معلول شرط تماميت علت است يا نه بحث است.

علت ناقصه عبارت از علتى است كه جزو علت باشد و نه تمام علت و ازین‌رو از وجود آن به تنهائى وجود معلول لازم نيست مانند علل معده فرضاً اگر انسانى بخواهد به مقصدى برود و برسد بايد گام بردارد تا به آن مقصد مورد نظر برسد اين گام‌ها علل معده‌اند كه بايد همه موجود

۱- اسفار، ج ۹، ص ۱۱۳ و ج ۱، ص ۲۸۳ و رسائل، ملاصدرا، ص ۹۳.

۲- رسائل، ص ۶۴.

۳- اسفار، ج ۲، سفر ۱، صص ۱۲۶-۱۲۷.

و معدوم شوند تا گام آخر که علت وصول به مقصد است تحقق یابد پس هیچ یک از گام‌ها علت نمی‌باشند و از اجزای علت‌اند فلاسفه گفته‌اند در تحقق هر موجودی مادی چهار علت باید تحقق یابد، علت مادی، صوری، فاعلی، غائی مثلاً علت مادی خانه مواد ساختمانی است و علت فاعلی آن بنا و کارگر و علت صوری آن آن شکل مهندسی آن می‌باشد و علت غائی انگیزه‌ای است که شخص را وادار به ساخت آن کرده است.^۱

پس هر موجودی در عالم وجود مستند به چهار علت است فاعل آن، ماده آن، غایت آن و شکل و صورت آن اعم از صورت جسمیه و یا نوعیه.

تقسیمات علت و احکام آن

علل یا بسیط‌اند و یا مرکب. علت‌ها یا بالذات علت‌اند و یا بالعرض، علت‌ها یا علل اولیه و قریبه‌اند و یا علل بعیده، علت‌ها یا عام‌اند و یا خاص، علت‌ها یا کلی‌اند یا جزئی، علت‌ها بالقوه‌اند و بالفعل و علل اربعه موجودات، هر یک دارای این چند حالت می‌باشند. در علل مرکب وضع بدین منوال است که مجموع اجزای مرکب بر روی هم وجود وحدانی پیدا کرده و یک علت تامه می‌شوند یعنی تمام اجزاء یک حالت وحدانی به وجود می‌آورند که آن علت تامه است.

از جمله احکام علت این است که یک علت واحد بسیط نمی‌تواند علت صدور دو معلول باشد از همان جهت و دو معلول هم نتوانند از یک جهت واحد منسوب به یک علت باشند و یک معلول واحد شخص هم نتواند از لحاظ وحدت شخصی مستند به دو علت باشد.

ملاصدرا مسأله علل و معلول را از اهم مباحث امور عامه می‌داند ازین رو بحث را گسترده‌تر کرده و انواع و اقسام علل مرکبه و بسیطه و غیره را شرح داده است و طبق معمول مسأله وجود و مراتب آن را مطرح کرده است وی در باب فاعلیت نفس برای صدور اشیاء و علیت آن بحث دقیقی کرده است که حاصل سخن او این است که نفس آدمی در اثر نیروی الهی که دارد می‌تواند منشأ حدوث اشیایی شود در بدن و در خارج بدن و گوید نیروی محرکه‌ای در انسان هست که منشأ افعیل متضاده است که می‌تواند منشأ ضدین باشد و بنابراین نفس آدمی می‌تواند علت ایجاد متضادات باشد.

ملاصدرا این بحث را عنوان کرده است که معلولات آیا از علل خود ضعیف‌تراند و گوید بدهات حکم می‌کند که بگوییم علت‌های قوی‌تر از معلولات خودند و این سینا در این باب تفصیل قایل شده است و گفته است که معلولی که به ذات و طبیعت خود محتاج به علت است ضعیف‌تر از علت است و معلولاتی که در هویت و به شخص خود محتاج به علت‌اند مانند این که ناری علت برای ناری دیگر باشد در این شق علت لازم نیست که قوی‌تر از معلول باشد.^۲ ملاصدرا در شواهد الربوبیه بحث علل و معلول را دقیق‌تر بررسی کرده و گوید:

اشراق چهارم: در علت و معلول

وجود منقسم می‌گردد به علت و معلول
 علت موجودی است که از وجود او، وجود
 چیزی دیگری حاصل می‌شود و با انعدام او

۱- اسفار، ج ۲، سفر ۱، ص ۱۲۶

۲- همان، ص ۱۶۸

منعدم می‌گردد. پس علت چیزی است که به سبب وجود او وجود دیگری واجب و با عدم او یا عدم جزئی از اجزا و یا شرطی از شروط او ممتنع می‌گردد. (و این تعریف، تعریف علت تامه است که وجود او مستلزم وجود معلول و عدم او مستلزم عدم معلول و تخلف معلول از چنین علتی محال است. و علت تامه یا بسیط و یا مرکب است و علت تامه مرکب، هنگامی علت تامه است که کلیه اجزا و شرایط در وی موجود باشند. ولی برای علت، تعریف دیگری است که شامل علت ناقصه هم می‌شود که ذیلاً بیان خواهیم کرد، ضمناً باید دانست که همان‌طور که وجود علت تامه، علت وجود معلول است، همین‌طور عدم علت تامه و یا عدم جزئی از اجزای آن، علت عدم معلول است) و باید دانست که در انعدام معلول به سبب انعدام هر جزئی از اجزای علت، توارد علل مستقله، بر معلول واحد شخصی لازم نمی‌آید (چنان‌که بعضی چنین تصور کرده‌اند که انعدام هر جزئی از اجزای علت تامه، علت مستقلی است برای انعدام معلول که در این فرض، عدم معلول است که امری است واحد) و برای دفع این اشکال و تصور باطل، نیازی به تحملات و تکلفاتی که بعضی گفته‌اند نیست زیرا علت، در این حالت مفروض، امر واحدی است و آن عبارت است از عدم علت تامه از آن جهت که علت تامه است (و عدم علت تامه - بماهی علت تامه - در ضمن عدم هر جزئی از اجزا، صدق می‌کند همان‌طور که با عدم کلیه اجزا نیز صدق می‌کند و بنابراین، عدم هر جزئی از اجزا، خود علت مستقل برای عدم معلول نیستند بلکه اصولاً علت نیستند، زیرا علت عدم معلول، عدم علت تامه است نه عدم

هر یک از اجزا و عدم علت تامه امری است واحد).^۱

و گاهی (در تعریف علت عبارت دیگری به کار برده و) گفته می‌شود علت، چیزی است که مداخلیت در وجود معلول داشته باشد و وجود معلول بدون وجود آن ممتنع باشد، هر چند وجود معلول با وجود آن علت، واجب و لازم نباشد (و این تعریف هم شامل علت تامه و هم شامل علت ناقصه است. زیرا اگر وجود معلول با وجود آن علت نیز واجب گردد، همان‌طور که معلول با عدم آن علت ممتنع می‌گردد، این علت، علت تامه است و اگر وجودش مداخلیت در وجود معلول دارد ولی نه مداخلیت تام، این علت، علت ناقصه است) و علت بدین معنی شامل چهار چیز است: فاعل و غایت که هر دو، علت وجود معلولند و ماده و صورت که هر دو، علت قوام و تقرر ماهیت‌اند. پس فاعل، چیزی است که به سبب او معلول، موجود می‌گردد مانند نجار برای سریر، و غایت چیزی است که وجود معلول برای او و به خاطر او است. مانند احتیاج به نشستن بر روی سریر. و غایت در حقیقت، از حیث ذات و ماهیت وی (که قبل از شروع در فعل و عمل، در ذهن فاعل خطور می‌کند) علت فاعلیه فاعلیت فاعل و مقدم است ولی در وجود و تحقق در خارج، در خاتمه فعل و عمل، معلول فاعل و متأخر است.

پس این علت از جهتی غایت و از جهتی دیگر علت غائی نامیده می‌شود و همان‌طور که علت غائی، همان معنا و مفهومی است که (در آغاز امر و قبل از شروع در عمل صورتی از آن)

در ذات فاعل متمثل بود نه در خارج، همچنین غایت و نتیجه حاصل از عمل که در خارج به وقوع می‌پیوندد بالمآل عاید شخص فاعل می‌گردد و بازگشت به او می‌کند (خواه وجود آن غایت و نتیجه، نیز برای خود فاعل باشد مانند باغبانی که درختی را در زمین غرس می‌کند که نتیجه و ثمره آن را به دست بیاورد و یا بنایی که خانه‌ای را بنا می‌کند تا که خود در آن سکونت کند، و یا این که وجود آن غایت و نتیجه، برای دیگری باشد مانند بنایی که خانه‌ای بنا می‌کند برای سکونت دیگری) پس نجاری که سازنده سریر است برای نشستن بر روی آن و یا بنایی که سازنده خانه‌ای است برای سکونت دیگران و یا کسی که گامی برای انجام حاجت مؤمنی و یا برای رضای خاطر او برمی‌دارد، همگی، این اعمال و افعال را برای تحصیل غرضی انجام می‌دهند که درحقیقت و بالمآل عاید خود آن‌ها می‌گردد (مانند تحصیل رضای خدا و یا رضا و خوشنودی نفس و یا کسب آبرو و وجاهت و محبوبیت در نظر عامه و یا طلب شهرت و جاه و نام و نشان در میان مردم).

علت مادیه عبارت از ماده‌ای است که شیء از آن (با تدابیر طبیعی و یا صناعی) به وجود می‌آید مانند قطعات چوب برای سریر (و نطفه برای تکوین انسان و حیوان). و علت مادی همان است که شیء با وجود آن به تنهایی، امری است بالقوه و صورت (یعنی علت صوری) همان چیزی است که شیء به وسیله آن وجود می‌یابد و با وجود آن از قوه به فعلیت می‌رسد مانند صورت سریر (و یا مانند صورت کامل انسان و حیوان که چندی پس از انعقاد نطفه در شکم مادر تنظیم می‌گردد). و باید دانست که

ماده در مقام مقایسه آن با موجودی که از ماده و صورت ترکیب یافته (و ماده جزئی از او است) علت مادیه است (و بدین نام و نشان نامیده می‌شود) و در مقام مقایسه آن با چیزی که ماده جزء آن نیست (یعنی صورت)، عنصر و یا موضوع است (و بدین نام و نشان نامیده می‌شود) و همچنین صورت، علت صوریه است برای موجود مرکب از صورت و ماده و صورت است برای ماده، (و صورت، هم مقوم ماده و هم مقوم مرکب از ماده و صورت است) ولی باید دانست که تقویم صورت برای ماده بر منوال و براساس تقویم صورت برای مرکب نیست. زیرا وجود صورت در قسم اول، مفید وجود معلول یعنی ماده است ولی نه بالاستقلال، بلکه به معاونت شریکی (به نام عقل مفارق) که نخست صورت را ایجاد می‌کند و سپس به وسیله صورت، ماده را تقویم می‌کند. پس صورت، واسطه در تقویم ماده و شریک‌العله است (نه علت مستقل در علیت) ولی وجود صورت در قسم دوم (یعنی در تقویم مرکب)، مفید وجود مرکب نیست، بلکه مفید وجود مرکب، شیء دیگری است (به نام عقل مفارق) ولی برای صورت دخالتی است در تقویم مرکب (دخالت جزء در وجود کل و دخالت واسطه در ایجاد). پس (با این تقریر و بیان معلوم شد که) صورت، مبدأ فاعلی است برای چیزی (یعنی ماده) و مبدأ صوری است برای چیز دیگری (یعنی مجموع مرکب از صورت و ماده). پس تعداد علل ناقصه بیش از این چهار قسم مذکور نیست.

حکما گفته‌اند که فاعل گاهی بالقوه است مانند فاعلی که هنوز شروع در عمل نکرده است و گاهی بالفعل است مانند فاعل بعد از شروع در

صادر می‌گردد) صادر نمی‌گردد مگر از فاعل متجددی (که وجود او نیز مانند فعل او محدود به زمان و اوضاع و شرایط خاصی است) و فاعل ثابت‌الذات (مانند واجب‌الوجود و عقل مفارق) صادر نمی‌گردد از او مگر فعل ثابت و غیر متجدد.

ولا شك أن قوام كل معلول بامر مقوم له محصل اياه بذاته بلا توقف على غيره، والا، لكان هو مع ذلك الغير مقتضياً للمعلول، والكلام فيما يتوقف عليه وجود المعلول بالاستقلال، فلا بد في كل علة مستقلة لمعلول أن يكون المعلول من لوازمها، فكل معلول من لوازم ذات علته المقتضية اياه فكلما حصلت تلك العلة بخصوصها - سواء كان حصولها في ذهن او خارج - حصل ذلك المعلول بخصوصه لما ظهر أنه من لوازم ذاتها وليس كذلك حال العكس فان المعلول لا يقتضي العلة بخصوصها، والا، لكانت العلة معلولة لمعلولها، بل انما يقتضي بامكانه وافتقاره علة ما، فايضا تحققت علة ما بخصوصها تحقق المعلول بخصوصه، وايضا تحقق المعلول تحققت علة ما لا بخصوصها، فحصول العلة برهان قاطع على وجود المعلول بخصوصه و حصول المعلول برهان قاطع على وجود علة ما. وهو دليل ظني على وجود العلة.^۱

علت احتیاج ممکن به علت = یکی از مباحث مورد بحث و جدال فلاسفه این است که ممکنات که ذاتاً متساوی‌الطرفین می‌باشند و وجود و عدم برای آن‌ها مساوی است چگونه از حاق امکانیت بیرون آمده، تقرر خارجی می‌یابند و طرف وجود چرا برطرف عدم اولویت یافته

عمل و گاهی فاعل، کلی است مانند فاعل مطلق (که مفهوم عام ذهنی است) و گاهی فاعل خاص و جزئی است، مانند فاعلی که محسوس است. و نیز گاهی فاعل، فاعل عام است (یعنی فردی مبهم و نامعلوم) چنان‌که گفته می‌شود صانع و سازنده‌ای علت وجود سریر است. و گاهی فاعل خاص چنان‌که گفته می‌شود این نجار معین، سازنده این سریر است؛ و نیز فاعل گاهی قریب است مانند صورت برای هیولی و عفونت بدن برای عروض تب. و گاهی فاعل بعید است مانند عقل فعال (برای کاینات و موالید که علل و اسباب دیگری در طبیعت دارند) و یا مانند احتقان (امعاء) و امتلائی (معدة که فاعل بعید برای پاره‌ای از امراض داخلی و عفونت‌ها است).

حکمت مشرقیه

وجود هر معلولی از لوازم وجود علت او است ولی از آن جهت که علت است (زیرا ممکن است در علت، جهت دیگری باشد که از آن جهت، علت نیست مانند معجون مرکب از داروهای مختلفی که برای دفع مرض ساخته شده و علت آن برای رفع مرض نه از جهت جسمیت او است، بلکه از جهت ترکیب وی از اجزاء و داروهای مختلفی است که مؤثر در دفع مرض اند). و باید دانست که هر موجودی، فعل و اثر او مشابه با طبیعت او است. پس آن موجودی که دارای طبیعت بسیطی است فعل و اثر او هم مانند طبیعت او بسیط است. پس فعل صادر از خدا (که بسیط الحقیقه بلکه ابسط موجودات است) عبارت است از افاضه وجود (و به عبارت دیگری ایجاد که امری است بسیط) و فعل متجدد (یعنی فعلی که در ازمنه و اوقات مخصوص و تحت شرایط خاصی از جاعل

است. این بیان عیناً در طرف عدم هم جریان دارد و اصولاً اولویت وجود بر عدم چه بوده است و آیا اولویت ذاتی در وجود آن‌ها کافی است و سرانجام این مسأله مطرح است که علت حاجب ممکن به علت چیست. پاره‌ای گفته‌اند علت نیاز، حدوث است و پاره‌ای حدوث را یکی از علت‌ها دانسته‌اند یعنی جزء العله و پاره‌ای که نظر خود ملاصدرا هم هست، صرف امکان را علت نیاز ممکن به علت دانسته‌اند و گوید حدوث، کیفیت نسبت وجود است که متأخر از وجود است و وجود متأخر از ایجاد است و ایجاد متأخر از حاجت است که حاجت متأخر از امکان است و امکان ندارد که حدوث علت حاجت باشد. ملاصدرا صرف امکان و قصورات وجودات را علت حاجت ممکنات به علت می‌داند از دیدگاه او موجودات عالم عبارت از تنزلات و قصورات وجود واحدند. ماهیات ممکنات در موجودیت ضلال و معکوس موجوداتند و جعل متعلق به وجودات است و نه ماهیات پس موجودات نازله که مراتب وجودند و مشوب به قصوراتند خود به خود نیاز به علت دارند و بنابراین قصورات وجودی آن‌ها، علت نیاز آن‌ها به علت تامه است و همان‌طور که وجودات آن‌ها نیاز به علت دارد عدم آن‌ها نیز نیاز به مرجع دارند زیرا ممکنات به حکم این‌که متساوی‌الطرفین‌اند در وجود و عدم، همان‌طور که در وجود نیاز به مرجع دارند در عدم نیز نیاز به مرجع دارند.^۱

اولویت ذاتی نمی‌تواند به تنهایی موجب وجود باشد و اولویت تا به سرحد وجوب نرسد موجب وجود نخواهد شد و «اشیئی ما لم یجب لم یوجد» و بالجمله هر ممکنی محفوف به دو

وجوب است وجوب سابق و وجوب لاحق و نیز محفوف به دو عدم است. وجوب سابق «الم یجب» باید مرجع به سرحد وجوب برسد تا وجود یابد و وجوب لاحق وجوب غیری بعد از وجود است در طرف عدم هم همین‌طور است. أما إنه ليس الحدوث سبب الحاجة إلى العلة بالذات فإلأنه لو كان كذلك لم یکن ماهية المبدعات معلولة و ليس كذلك لأنها لا مکانها ولا ضرورة طرفیها یحتاج فی وجودها إلى مؤثر لا محالة لاستحالة رجحان أحد الطرفين المتساویین من غیر مرجع. قالت الحكماء: الحدوث هو مسبوقية وجود الشيء بالعدم وهي صفة لاحقة لوجود الشيء و وجوده متأخر عن تأثير العلة فيه، و تأثير العلة فيه متأخر عما لأجله احتاج إلى المؤثر فاذن یمتنع أن یكون الحدوث علة للحاجة أو شرطاً أو جزء اللعلة وإلا لكان متقدماً علی نفسه به مراتب و ذلك ممتنع.^۲

أقول: و فی قولهم إن الحدوث صفة لاحقة للوجود تسامع لما علمت أن الحدوث ليس من الصفات اللاحقة للوجود الحادث، و قد مرأیضاً إن كل وجود فی مرتبة من المراتب كونه فی تلك المرتبة من المقومات له لكن هذا لا یقدح فی المقصود فالحاصل أن لا شك فی احتیاج المحدث إلى السبب و ذلك الاحتیاج إما لا مکانه أو لحدوثه بوجه لأنالوقدرنا ارتفاعهما بقی الشيء واجباً قديماً، و هذا الشيء لا یكون محتاجاً إلى السبب فإذا ثبت إن هذه الحاجة إما للإمكان أو للحدوث و قد بطل أحدهما و هو الحدوث بقی الآخر و هو كون الإمكان

۱- اسفار، ج ۱، سفر ۱، صص ۲۰۶-۲۱۵.

۲- همان، ص ۲۲۲.

محروراً لا غیر أقول: الحقُّ إنّ منشأ الحاجة إلى السبب لا هذا ولا ذاك بل منشأها كون وجود الشيء تعلقاً مقوماً بغيره مرتبطاً إليه، وقولهم إنّ إمكان الماهية من المراتب السابقة على وجودها وإن كان صحيحاً إلا أنّ الوجود متقدم على الماهية تقدم الفعل على القوة والصورة على المادة إذ ما لم يكن وجود لم يتحقق ماهية أصلاً، والوجود أيضاً كما مرّ عين التشخيص والشيء ما لم يتشخص لم يوجد، والإمكان متأخر عن الماهية لكونه صفتها فكيف يكون علة الشيء و هي الإمكان فرضاً بعد ذلك الشيء أعني الوجود نفسه، والذي ذكره من قولهم أمکن فاحتاج فوجد صحيح إذا كان المنظور إليه هو حال ماهية الشيء عند تجردها عن الوجود بضرب من تعمل العقل، ونحن لا ننكر أن يكون إمكان الماهية علة لحاجته إلى المؤثر لماماً إنّ إمكانها قبل وجودها.^۱

علت صوری - صورت عبارت از چیزی است که حصول فعلیت شیء بدان می باشد اعم از این که عنصر را بدون آن قوامی باشد بر حسب مطلق وجود که آن را موضوع نامند مانند جسم نسبت باسود و یا این که آن را قوامی نباشد که ماده نامند. که صورت به معنی اول عرض است.^۲

و به معنی دوم جوهر است و در اصطلاحی صورت است. و البته صورت علت صوری ماده نیست زیرا جزیی از ماده نیست و صورت را معانی چند است. « صورت.

علت عنصری - یعنی علت مادی و آن را به نام های گوناگون نامیده اند.^۳

- ۱- از جهت بالقوه بودن آن هیولی نامیده اند.
- ۲- از جهت فعلیت و این که بالفعل حامل

فعلیت خاصی است موضوع نامیده اند.
۳- از جهت اشتراک آن بین صورت های متعدد و این که حامل صور متعدد است ماده و طینت نامیده اند.

۴- از این جهت که در مقام تحلیل منتهی الیه تحلیل است اسطقس نامیده اند.

۵- از جهت این که نخستین امری و جزیی که ترکیب از آن جا شروع می شود او است عنصر نامیده اند.

۶- از آن جهت که یکی از مبادی و اجزای داخلی جسم مرکب است رکن نامیده اند.

ملاصدرا گوید حرکت هیولی در اثر شوقی است که به کمال و صروت ها دارد و این شوق و عشق است که هیولی را به حرکت در می آورد.

ملاصدرا گوید عنصر هر چیزی عبارت از چیزی است که او را قوت وجود آن چیز باشد حال به تنهایی یا با شرکت به امری دیگر قسم اول دو حال دارد یکی این که با تغییر در آن، عنصر شیء است و یا بدون تغییری در آن، قسم دوم مانند لوح نسبت به کتابت و قسم اول نیز چند حال دارد:

۱- تغییر در حال او به زیادت و یا نقصان باشد چنان که کودک عنصر مرد شدن است که تغییر عنصری پیدا می کند هم در کیف و هم در کم

۲- این که تغییر در جوهر ذاتش حاصل شود حال به زیادت و یا به نقصان مانند چوب نسبت به تخت که به واسطه تراشیدن نقصان یابد تا

۱- اسفار، ج ۳، ص ۲۵۳.

۲- همان، ج ۲، سفر ۱، ص ۲۴۶.

۳- همان، صص ۲۳۱-۲۳۳.

تخت شود یا منی که عنصر انسان شدن است که تغییر ماهوی و جوهری آن به زیادت است. صورت‌های متعددی می‌پذیرد تا انسان شود و انواع و اقسام تغییرات دیگر در عنصر.^۱

از جمله مسائل مربوط به علت و معلول این است که آیا معلول بسیط رواست که معلول علت مرکب باشد. عکس مسأله مطرح شده در توجیه نظام خلقت که گفته‌اند «الواحد لا یصد عنه الا الواحد» از بسیط نتوان به جز معلول بسیط صادر شود. در این جا بحث این است که از یک علت که مرکب باشد از چند جزء معلول بسیط صادر می‌شود یا نه. ملاصدرا می‌گوید جایز نیست، البته تردیدی نیست که این امر امکان دارد که یک علت مرکب از چند جزء باشد و لکن آیا علیت چنین علتی مجموع اجزا است یا نه. مسأله اساسی این است. ملاصدرا می‌گوید. اصولاً علیت چنین امری عبارت از حاصل از مجموع اجزا است و از ترکیب اجزا یک امر بسیطی حاصل می‌شود که آن علت است و نه هر یک از اجزا، و هر یک از اجزا هیچ‌گونه اثری ندارند، مجموعاً یک علت بسیط را تشکیل می‌دهند، و بالجمله برای مجموع اجزای ترکیب‌کننده آن علت جمعاً دارای یک اثر واحداند و آن اثر واحد حاصل از همه اجزا درواقع علت حقیقی است. و مثلاً در موردی که ده نفر اسنان سنگی را از زمین بلند کنند، درست است که هر یک یک آن‌ها جزء اثرند. لکن یک‌یک آن‌ها نتوانند سنگ را حرکت دهند، و ۵ و ۶ و ۷ و ۸ و ۹ نفر هم بالفرض نتوانند آن سنگ را حرکت دهند، از مجموع نیروهای ده نفر به صورت جمعی یک نیروی واحدی به وجود می‌آید که به وسیله آن سنگ حرکت داده

می‌شود. البته در طرف عدم هر یک یک آن‌ها می‌توانند علت عدم حرکت سنگ باشند، و درست نیست که بگوییم چون در طرف «عدم» عدم هر جزء موجب عدم تحقق معلول است، پس در جهت وجود هم بگوییم وجود هر یک علت تحقق معلول است. البته هر یک از اجزا در حد خود اثر دارد لکن علت حقیقی محصول همه اثرها است که به صورت یک اثر بسیط درمی‌آید.

از دیدگاه ملاصدرا مسأله و حل آن آسان‌تر است زیرا هم علیت و هم معلولیت حقیقی مربوط به وجود است. وی گوید: علت هر موجود متاصلی که دارای وحدت حقیقی است باید واحد باشد به وحدت حقیقی و وحدت علت باید اقوی از وحدت معلول باشد و هر مرکبی که فرض می‌شود که علت موجود بسیط است قهراً آن مرکب دارای یک جزء صوری است (صورت) که درواقع آن.^۲ صورت علت است (درواقع در مرکب از چند جزء علت واقعی صورت است) زیرا فعلیت شیء به صورت است معنی این که گفته‌اند مجموع دارای اثر واحداند همین است پس مجموع را دو اعتبار است یکی اعتبار این که مرکب از مجموع چند امر است و دیگر جنبه وحدانی و آن صورتی است که آن مجموع به خود گرفته است که از این جهت علت برای صدور معلول است. چون تمامیت شیء به صورت است و نه به مواد ترکیب‌کننده.

توجیه دیگر این که هر یک از اجزای علت

۱- اسفار، ج ۲، سفر ۱، ص ۲۲۹.

۲- همان، صص ۱۹۹-۲۰۱.

دارای اثر ضعیف است و مجموع آن‌ها دارای اثر کامل است که به صورت علت تامه وحدانی درمی آید و به هر حال علت یک امر وحدانی بسیط است.

ملاصدرا در این مبحث اقوال و فروض مختلف را بررسی کرده است. ملاصدرا گوید همان‌طور که علت معلول واحد بسیط باید واحد و بسیط باشد و معلول بسیط از مرکب و مرکب از بسیط نتواند صادر شود علت بسیط جایز نیست که علت دو امری باشد که بین آن دو امر علاقه و رابطه مصاحبت و همبستگی باشد. یعنی دو معلول مستقل نباشد لکن دو امری باشد که بین آن دو معیت بالطبع باشد. زیرا در علت واجب است که خصوصیتی باشد که برحسب آن خصوصیت معلول معین مخصوص از آن صادر شود و نه معلول خاص دیگر و بنابراین یک علت بسیط دارای دو خصوصیت که به اعتبار هر کدام معلولی صادر شود نمی‌تواند بالا باشد والا بسیط خواهد بود. پس همان‌طور که از علت بسیط دو معلول مستقل صادر نمی‌شود دو امری که مستقل هم نباشد صادر نمی‌شود.^۱

از جمله مباحث مربوط به علت و معلول این است که آیا معلول واحد جایز است که مستند به چند و چندین علت باشد، یعنی یک معلول، معلول چند علت باشد.

ملاصدرا گوید: معلول واحد، اگر یک معلول شخصی باشد، یعنی معلول خاصی در این صورت به هیچ وجه نمی‌تواند معلول دو علت مستقل باشد حال دو علت مستقل به طور متبادل فرض شود که علت آن معلول واحدند و یا به صورت مجتمع و یک جا زیرا گفته شد که در هر علتی باید خصوصیتی باشد که معلول

مشخص مستند به آن خصوصیت بوده و آن خصوصیت است که در واقع علت معلول است. اگر با فرض دو علت هر علت آن خصوصیت لازم را برای صدور معلول داشته باشد نیاز به آن دگر نیست و اگر نداشته باشد یعنی مثلاً یکی از آن دو علت مفروض آن خصوصیت را نداشته و آن دیگر دارای آن خصوصیت لازم باشد.

نتیجه این می‌شود که یکی از آن دو علت باشد و نه هر دو و اگر فرض شود که هر کدام مقداری از آن خصوصیت لازم را دارد و جمعاً دارای یک خصوصیت اند لازم آید که علل متعدد نباشد و آنچه فرض شد که دو و یا سه علت است، یک علت بود. به هر حال اصولاً متصور نیست که فرض شود دو علت مستقل که هر کدام علت تامه و صاحب اثر تام و خصوصیت کامل اند، یک معلول مشخصی را به وجود آورند.

علل اربعه - فلاسفه گفته در تحقیق هر چیزی چهار علت مؤثر است. (علل اربعه هر یک علت غیر تامه است و در واقع جمعاً یک علت تامه اند) علت فاعلی، غایی، مادی، صوری. « صورت و ماده و علت.^۲

و احکام مشترک علل اربعه عبارت است از:
۱- همه علل اربعه یا بالذات است یا بالعرض.

فاعل بالذات آن‌چه لذاته مبدأ فعل باشد و بالعرض فاعلی است که لذاته مبدأ فعل نباشد و به چند صورت ممکن است مثلاً فعل فاعلی اولاً و بالذات زدودن ضد امری باشد که قهراً وجود

۱- امفاد، ج ۲، سفر ۱، ص ۲۰۹.

۲- همان، صص ۱۹۱-۱۹۳.

دهند... و علت مادی بسیط مانند هیولی بر جسم و مرکب مانند چند ماده دارویی که بر روی هم یک معجون را به وجود می آورد، صورت بسیط مانند صورت هر یک از عناصر بسیط و صورت مرکب مانند صورت انسانیت که صورت انسانی یک امر بسیط نیست...

و همین طور همه علل اربعه را که مشمول این تقسیمات می شود.

علم - علم یعنی دانش و از حقایقی است که انیت آن عین ماهیت آن است و از این جهت تعریف آن ممکن نیست زیرا حدود مرکب از اجناس و فصولند و اموری که بسیطانند دارای جنس و فصل نمی باشند و از این جهت قابل تعریف نیستند صدرا گوید: علم مرتبتی و بلکه عین وجود است و وجود قابل تعریف نیست زیرا مفهوم عام بدیهی آن از بدیهی ترین اشیاء است و کنه وجود که عبارت از حقیقت بسیطه باشد قابل ادراک نبود و در غایت خفا است و اموری که نوعی یا مرتبتی از وجوداند نیز قابل تعریف نمی باشند و علم هم از آن امور است و دیگر آن که هر چیزی را به واسطه علم تعریف کنند همان طوری که هر موجودی را به وجود شناسند و تعریف علم به غیر علم متصور نیست و به علم هم تعریف دوری خواهد بود.

و مع ذلک تعریفات برای علم شده است از قبیل آن که گویند علم عبارت از صور حاصله از اشیاء است در عقل و یا نزد عقل و یا حصول صورتی است از معلوم در ذات عالم، صدرا بعد از بیان اقوال و نظریات و تعریفات مختلفی که برای علم شده است گوید:

ما همین اندازه می دانیم که اطلاع ما از جهان خارج از وجود ما به حضور صورت هایی است

ضد دیگر منسوب به آن می شود و به عبارت دیگر کار فاعل رفع یک امر است که موجب وجود ضد آن امر می شود و مثلاً دواپی را برای رفع صفرا مصرف می کند قهراً دفع صفرا به قول قدما موجب تبرید می شود و مثلاً فاعلی که سبب برطرف کردن مانعی باشد بالذات متوجه دفع مانع است که به دنبال رفع مانع فعلی و امری دیگر انجام می شود. درواقع فاعل مستقیماً متوجه رفع مانع حصول امری است که لازم آن حصول آن امر است و نظایر این گونه امور که کار فاعل مستقیماً متوجه امری خاص است و لازمه آن حاصل شدن امری دیگر است.

۲- هر یک از علل اربعه یا علت قریب شیء هستند و یا علت بعید، فاعل قریب فعل فاعلی است که مباشر فعل باشد بدون فاصله بین فعل و فاعل چنان که در مقدمات عمومی فعل (تصور، تصدیق، شوق، شوق مؤکد، اجتماع یا عزم جازم و سرانجام حرکت عضلات) فاعل قریب فعل حرکت عضلات است که به دنبال آن فعل انجام میشود و بقیه مقدمات فاعل بعید فعل اند.

۳- هر یک از علل اربعه یا کلی است یا جزئی. فاعل جزئی عبارت از علت شخصی یا نوعی و یا جنسی است برای معلول شخصی یا نوعی و یا جنسی و فاعل کلی مانند علیت طبیعت برای معالجه هر مرض که کلاً طبیعت علت رفع هر مرضی است.

۴- فاعل بسیط و مرکب. فاعل بسیط عبارت از فاعلی است که به قول ملاصدرا احدی الذات باشد که همان مبدأ اول است. و فاعل مرکب عبارت از فاعلی است که از مجموع ترکیب چند امر فاعلیت و علیت تامه یافته باشد مانند مثلاً ده نفر اسنان که سستگی را حرکت

در ذهن ما، حال چگونه است و چگونه حاصل می‌شود نمی‌دانیم فقط می‌دانیم که صورت‌هایی از موجودات عینی در نیروی عالمه ما حاصل می‌شود و علاوه، ذهن ما به امور معقول و نامحسوس هم آگاه می‌شود که این‌گونه آگاهی‌ها دیگر به حصول یا حضور صورت آن‌ها نیست و بر ساخته و پرداخته خود ذهن و نیروی دراکه است.

احکام ما مطابق با ادراکی است که از محسوسات و معقولات داریم و چه بسا نوع ادراکات ما درست نباشد و آنچه در ذهن ما منعکس شده است، خدعه‌ای بیش نباشد، این صورت‌ها که ما نام آن‌ها را معقولات گذارده‌ایم یا بر ساخته ذهن‌اند و منشأ خارجی ندارند و یا منشأ خارجی دارند ولیکن نمی‌دانیم که همان‌طور که واقعیت دارند در ذهن ما حاصل شده‌اند. که این بحث یکی از مباحث بسیار پیچیده و دقیق است که در مواردی مورد بحث واقع شده است فلاسفه عموماً (فلاسفه الهی) گویند عالم تقسیم به چهار عالم می‌شود. عالم مجردات عقلیه، عالم مجردات نفسیه، عالم مثل و صور معلقه و عالم اجسام. معلومات انسان‌ها تنها صور موجودات عالم محسوس نیست و ما به عالم مجردات هم می‌توانیم علم پیدا کنیم و عقول انسانی در مرحله کمال به عقل فعال اتصال می‌یابد و از طریق عقل فعال به جهان مجردات و عالم مثل علم پیدا می‌کند و به تمام آنچه در آن عوالم است.

خلاصه سخن این‌که معلوم بالذات و بلاواسطه همان ذهنیات است و آن ذهنیات واسطه در علم است به خارج محسوس و یا علم مجردات، و امور خارج از ذهن ما معلوم

بالعرض ما هستند که از طریق همان ذهنیات به آن‌ها آگاه می‌شویم عده‌ای و از جمله ملاصدرا گوید اصولاً این ذهن ماست که خلاق است که متصور به صور معلومات می‌شود و به عبارت دیگر نفس ما متطور به اطوار مختلف می‌شود پس عالم و علم و معلوم یکی است. ملاصدرا گوید چنان به نظر می‌رسد که علم از آن‌گونه حقایقی است که وجودش عین ماهیت آن است و بنابراین قابل تعریف نیست زیرا جنس و فصل ندارد و بنابراین تعریف علم به رسم است و نه به حد و علم خود اعراف اشیاء است زیرا حالت وجدانی نفسانی است که هر موجود زنده‌ای داننده آن را بدون اشتباه درمی‌یابد یعنی علم نوعی حالت وجدانی است که هر انسانی^۱ آن را ادراک می‌کند و چیزی اعراف از آن نیست تا بتوان به وسیله آن علم را تعریف کرد و هر چیزی به وسیله علم تعریف می‌شود و چگونه ممکن است که علم را به غیر علم تعریف کرد تنها می‌توان اموری را ذکر کرد که موجب توجه به آن شود و موجب فزونی کشف گردد و درست به مانند وجود که آن هم اعراف اشیاء است.

ملاصدرا گوید ما به اشیایی که غایب از ما هستند علم حاصل می‌کنیم و قهراً علم ما به آن‌ها از طریق تمثیل صورت آنان خواهد بود این صورت‌ها چگونه حاصل می‌شوند. ناگزیر باید بگوئیم ذهن ما خلق می‌کند، در باب وجود گفتیم توهم معدومات و هم محتعات می‌توانند معلوم ما باشند و صورت‌هایی از آن‌ها در ذهن به وجود آید زیرا ما در آن‌گونه امور احکامی صادر می‌کنیم و مثلاً حکم می‌کنیم که اجتماع ضدین و

۱- اشار، ج ۳، سفر ۱، صص ۲۷۹ به بعد.

اجتماع و ارتفاع نقیضین محال است و احکام در قضایا موضوع لازم دارند و چون موضوع آنها در خارج نیست، پس در ذهن است که ثبوت شیء لشیء فرع لثبوت الموضوع، موضوع را در این گونه قضا ذهن می‌آفریند. ملاصدرا تعریف ابن سینا را که گوید علم عبارت از صور مرتسمه در جوهر عاقل است مطابق با ماهیت معقول مورد بررسی قرار داده است و تعریف سهروردی را که گوید: علم عبارت از ظهور است و ظهور نفس ذات نور است بهتر پسندیده است.^۱

ملاصدرا گوید اگر علم عبارت از حصول صورتی باشد در عاقل، لازم آید که ما ذات خود را ندانیم در حال که ذات خود را درمی‌یابیم پس علم حصول صورت نخواهد بود و نیز آن صورت حاصل باید مساوی با ذات ما باشد و اجتماع مثیلین لازم آید که باطل است.

و نیز گوید: علم عبارت از اضافه بین عالم و معلوم (نظر شهاب) هم نیست، زیرا ثابت شد که اضافات اموری غیر مستقل اند و حصول آنها وابسته به دو طرف اضافه است و ما در اغلب اوقات اشیایی را تعقل می‌کنیم که وجود عینی ندارند ملاصدرا گوید آنان که گویند علم عبارت از کیفیت ذات اضافه است اشتباه کرده‌اند و بالجمله وی عقاید گوناگون را مردود می‌داند و گوید علم وجود است و نحوی از وجود است، و وجود مجرد از ماده است که^۲ وجود بالفعل است و نه هر وجود بالفعل بلکه وجود خالص غیر مشوب به عدم و مراتب دارد هر اندازه از عدم بزی باشد شدت علمیت آن زیادتر است. ملاصدرا گوید از شرط ادراک حضور تمام مدرک است به نزد مدرک و از این است که جسم

و جسمانیات مدرک ذات خود و اشیای دیگر نمی‌باشند وی این معنی را که علم حضور صور معقوله به نزد عاقل باشد مردود می‌داند و هشت دلیل آورده است که حصول صور ادراکیه در نفس و حصول آنها در ماده تفاوت دارد و صورت‌های مادی عیناً نمی‌توانند در ذهن حاصل شوند.^۳

ملاصدرا قول کسانی را که گویند علم از مقوله عرض است مردود می‌داند و گوید علم از مقوله معلوم است اگر جوهر است جوهر و اگر عرض است عرض، وی گوید: اگر علم از کیفیات نفسانی باشد چنان که پاره‌ای گفته‌اند در صورت علم ما به جوهر لازم آید که هم جوهر باشد و هم کیف، و اگر معلوم یکی از اعراض باشد لازم آید که مثلاً هم متی باشد و هم کیف، وی قول به شیخ را هم مردود می‌داند که علم عبارت از شیخ موجودات باشد که در آینه ذهن انطباق یابد. وی گوید اشیاء به نفس و ماهیته در ذهن آیند و بالجمله ملاصدرا می‌گوید علم در مراتب مختلف عبارت از نحوه وجود اشیاء است، این اشیاء در وجود علمی آثاری دارند و در وجود خارجی آثار دیگر، یکی از مراتب وجود او وجود ذهنی است. و بنابراین علم به طور کامل از مقوله معلوم است، اگر معلوم کم باشد، علم کم است، اگر وضع باشد، وضع است و اگر کیف باشد کیف است و اگر جوهر باشد جوهر است.

علم آخرت - علم آخرت عبارت از علمی

۱- اسفار، ج ۳، سفر ۱، ص ۲۸۵.

۲- همان، صص ۲۹۱-۳۰۰.

۳- همان، ص ۳۰۵.

است که به فساد بدن فاسد نشود و آن علم به تأمین سعادت اخروی است.

علم اجمالی - علم به اشیاء را در مقام اجمال علم اجمالی می‌نامند چنان‌که علم علت به معلولات و لوازم معلولات خود به نحو علم اجمالی است علم ذات حق به ذات خود عین وجود نظام جملی جهان است و از این جهت علم او به ذات خود علم به کلیات بوده و به واسطه کلیات علم به جزئیات موجودات است و این ماحصل معنی علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است.

علم اسفل، علم اعلی، علم اوسط - علم به احوال و اوصاف و آثار موجوداتی که در وجود احتیاج به ماده نداشته باشند علم اعلی و فلسفه اولی و علم کلی و علم الهی می‌نامند و موضوع آن به معنی اعم موجود مطلق و مطلق وجود است و موضوع علم الهی و کلی، اموری هستند که در وجود احتیاجی به ماده ندارند مانند بحث از ذات و صفات و اسمای حق تعالی و هرگاه بحث از اموری شود که هم در وجود خارجی و هم در وجود ذهنی به عکس اول احتیاج به ماده داشته باشند علم ادنی و اسفل و علم طبیعی گویند و هرگاه بحث از اموری شود که حد فاصل میان‌اند و باشد یعنی در وجود خارجی احتیاج به ماده داشته و در وجود عقلی احتیاج به ماده نداشته باشند که بحث از ریاضیات باشد علم اوسط و علم ریاضی و علم تعلیمی نامند.^۱

علم انفعالی - و به تقسیم دیگر علم یا فعلی است و یا انفعالی و یا نه فعلی است و نه انفعالی.

علم فعلی مانند علم حق به ماعدای خود و

مانند علم سایر علل به معلولات.

علم انفعالی مانند علم سوای باری تعالی به اشیاء و بالجمله کلیه علوم که حصول آن‌ها به انفعال و تغییر است و به عبارت دیگر به ارتسام صور در نفس است علم انفعالی است و به این تعریف معلوم است که کلیه علوم افراد بشر و مدرکات او انفعالی است.

علوم که نه فعلی هستند و نه انفعالی مانند علم ذات عاقله به نفس خود به اموری که از آن‌ها غریب نیست و تعقل آن‌ها به حدوث و ارتسام نیست.^۲

علم فعلی هم گاه سبب برای معلول و معلوم است و گاه عین معلول است مانند علم حق که عین وجود معلولات و معلومات می‌باشد.^۳

علم بسیط - ملاصدرا گوید همان‌طور که چهل یا مرکب است یا بسیط علم هم یا مرکب است یا بسیط، علم بسیط ادراک شیء است با غفلت از آن ادراک مدرک یعنی هم از مورد ادراک غافل است و هم از اصل ادراک و علم مرکب ادراک شیء است با شعور به ادراک و مدرک و حق تعالی برای همه موجودات مدرک است یا به ادراک بسیط و یا به ادراک مرکب و نوع ادراک بسیط در اصل فطرت برای همه موجودات حاصل است.

از دیدگاه او مدرک بالذات نحوه وجود مدرک است اعم از آن‌که مدرک به فتح عین یا مدرک به کسر راء باشد یا اموری دیگر.^۴

۱- مشاعر، ص ۲۷ و مبدأ و معاد، ص ۹۱.

۲- اسفار، ج ۳، ص ۳۸۳.

۳- همان، ج ۴، ص ۱۶.

۴- همان، ج ۱، سفر ۱، صص ۱۳-۱۴.

خود عبارت از حضور اشیاء است و باز هم از آن فراتر رفته و گفته‌اند علم بالکُل عبارت از حضور است، نه حصول.

پس علم حضوری بر دو قسم است یکی علم عالم به ذات خود مانند علم مجردات به ذات خود و علم نفوس انسانی به خود و دیگر علم علت به معلولات خود که به نفس حضور معلولات نزد علت است زیرا علت در مرتبت علیت واجد همه مراتب معلول است.

علم طبیعی - بحث از علم طبیعی در جسم و جسمانیات است و گویند موضوع علم طبیعی «هو الجسم المحسوس» از جهت آن‌که واقع در معرض تغییرات است و مباحث عنه آن عبارت از اعراض لاحقة جسم و جسمانیات است اعم از آن‌که صور باشند یا اعراض یا نسب طبیعی از جهت نسبت آن‌ها به قوتی که طبیعت نامیده‌اند و گفته‌اند طبیعت عبارت از قوتی است که مبدأ تحول و تغییر است.^۱

علم کلی - مراد فلسفه اولی و امور عامه است و گفته‌اند موضوع علم کلی موجود بماه وجود است و «مباحث عنه» در آن عوارض ذاتیه موجود است بدون توجه به آن‌که آن موجود جسم باشد یا صورت باشد یا هیولی و انسان باشد یا حیوان جماد باشد یا نبات متغیر باشد یا ثابت مجرد باشد یا مادی و بالآخره موضوع علم کلی موجود مطلق و مطلق وجود است.^۲

علم تفصیلی - علم تفصیلی در مقابل علم اجمالی است و بیان شد که علم به علت تمامه موجب علم به معلولات آن نیز می‌باشد چنان‌که گویند علم به علت موجب علم به معلول است و یا علم «بذی السبب لا يحصل الا من جهة العلم بسببه» و بالآخره علم حاصل به موجودات واحداً و احداً به هر نحو و تعبیر که باشد علم تفصیلی است و علم به آن‌ها از راه علم به علت آن‌ها علم اجمالی.^۱

علم حصولی - بیان شد که صوری که از اشیای عینی در ذهن حاصل می‌شوند معلوم بالذات‌اند و اشیای خارجی و عینی که محکی عنه آن صورتند معلوم بالعرض‌اند در هر حال نحوه علم به اشیاء را که به واسطه حصول صورتی از معلوم عینی حاصل شود علم حصولی می‌نامند و علم انطباعی هم می‌گویند و علم صوری هم می‌نامند در مقابل علم حضوری که نحوه علم مجردات به ذات خود به طور مطلق باشد و علم هر نفس و عقلی به ذات خود علم حضوری است و علم علت به معلولات خود نیز علم حضوری است چون به نفس علم به ذات خود عالم به معلولات خود می‌باشد.

علم حضوری - اصطلاح علم حضوری از لحاظ سابقه نخست دربارہ چگونگی علم خداوند به ذات خود به کار برده شده است که گفته‌اند علم او برخلاف انسان حضور صورت موجودات و یا ذات خودش نیست و بلکه علم او به ذات خود حضور ذاتش لذاتش می‌باشد و نیز علم او به علت اولی که عقل اول است که از جهت معلول اول است عین وجود عقل اول و بواسطه عین وجود همه موجودات است.^۲ و به تدریج فلاسفه گفته‌اند که علم انسان هم به ذات

۱- رسائل، ص ۲۸۳.

۲- اسفار، ج ۱، سفر ۳، ص ۱۴۹، ۳۸۷.

۳- رسائل، ملاصدرا، ص ۲۸۳.

۴- اسفار، ج ۳، صص ۲۸۷، ۴۹۱.

علم مرکب - به نظر می‌رسد که اصطلاح علم بسیط و مرکب را ملاصدرا از سخنان عارفان و اهل ذوق گرفته باشد که عبارت دیگری است از شعور تکوینی و یا تسبیح تکوینی که عارفان در مقام تأویل آیه شریفه یسبح لله ما فی السموات و ما فی الارض^۱ و نیز در آن جا که می‌فرماید همه موجودات تسبیح حق گویند و لکن شما انسان‌ها تسبیح و ستایش موجودات را در نمی‌یابید، که موجودات همه خدا را ستایش کنند و خود عالم به آن نمی‌باشند مگر به علم تکوینی و همه به سوی حق در حرکت‌اند به هدایت تکوینی. باری ملاصدرا گوید علم هم به مانند جعل بر دو گونه است. علم بسیط و علم مرکب. علم بسیط عبارت از ادراک شیء است با عدم شعور از آن ادراک و از تصدیق به این که مدرک چیست.

و علم مرکب عبارت از ادراک شیء است با توجه به آن ادراک و تصدیق به این که مدرک چیست، وی گوید: همه افراد بر وجه علم بسیط ذات حق را ادراک کرده و بدان علم دارند و بلکه همه موجودات به علم بسیط عالم به موجد خود هستند زیرا ادراک هر چیزی چنان که روشن شد عبارت از نحوه وجود آن چیز است اعم از آن که آن ادراک حسی باشد یا خیالی و یا عقلی، حصولی باشد و یا حضوری و جوهر چیزی عبارت از حقیقت هویت مربوطه او به وجود حق است و هویات وجودیه از مراتب تجلیات ذات حق‌اند و بنابراین ادراک هر چیزی عبارت از ملاحظه و لحاظ آن چیز است بر آن وجهی که مرتبط به ذات واجب‌الوجود است. یعنی همان وجهی که وجود و موجودیت آن است و این امر ممکن نیست مگر به ادراک ذات حق و به

عبارت ساده‌تر چون هر موجودی مرتبه‌ای از فیض نازل حق است و علم نحوه‌ای از وجود خاص هر موجود عالمی است پس علم هر موجودی عبارت از علم او است به ذات حق به وجهی از وجوه. حال آگاه به این علم باشد و یا غافل از آن باشد ملاصدرا به دنبال این صفراها و کبراها گوید پس هر کس که چیزی را ادراک کند به هر نحوی از ادراک (حسی، عقلی، خیالی، وهمی) خدا را ادراک کرده است هر چند خود غافل از این امر باشد چنان که حضرت امیرالمؤمنین می‌فرماید «ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله قبله» پس ادراک بسیط به حق برای هر کس حاصل است (فی الجمله و نه ادراک به کنه ذات او) اما ادراک مرکب اعم از آن که بر وجه کشف و شهود باشد که ویژه اولیاءالله است و یا به علم استدلالی باشد که ویژه فلاسفه و اندیشمندان است برای همه حاصل نمی‌شود و مناط تکلیف و رسالت نوع علم مرکب است و خطا و صواب و کفر و ایمان مربوط به این نوع از علم است و اما در علم بسیط، خطا و صواب و کفر و ایمان راه ندارد.

و بدین ترتیب مدرکات پنج‌گانه به مانند سایر قوای ادراکیه همه مظاهر هویت الهیه‌اند که محبوب اول و مقصود کامل انسانی است و محبوب حقیقی را با تمام قوا و جوارح خود ادراک می‌کند و ذات او را تقدیس می‌کند که فرمود «و ان من شیء الا یسبح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم».

ملاصدرا گوید خداوند می‌فرماید «انما امره اذا اراد الله شیئاً ان یقول له کن فیکون» و معلوم

می‌شود که موجودات همه امر و فرمان حق را درک می‌کنند مبدأ خود را می‌شناسند سخن او را می‌شنوند زیرا امثال امر فرع این امور است.

علم میزان - مراد علم منطبق است.^۱

علم واجب - یکی از مباحث دشوار فلسفه بررسی علم خداوند است به اشیاء که در این باب متکلمان و فلاسفه و عارفان بحث‌های جدل‌برانگیزی داشته‌اند و قرن‌ها مورد بحث و بررسی همه اندیشمندان اسلامی بوده است.

قبل از طرح مسائل و مباحث مربوط به آن که قسمت بزرگی از اسفار را دربرگرفته است و ما خیلی خلاصه و لب مطالب آن را بیان خواهیم کرد لب نظر ملاصدرا را بیان می‌کنیم.

ملاصدرا گوید علم مانند وجود است که گاه اطلاق بر امر حقیقی می‌شود و گاه بر امر انتزاعی مصدری. همان‌طور که وجود دارای مراتب است که پاره‌ای از مراتب آن اشد و پاره‌ای شدید و پاره‌ای اضعف و پاره‌ای ضعیف است که بیان شد. علم نیز همین حال را دارد در مرتبه بسیار نازل در حد ظلمت است که محسوسات به حواس ظاهری است و از این رو است که نام علم بر اجسام و احوال آن‌ها اطلاق نمی‌شود البته ملاصدرا مدرکات حسی را هم مراتبی از علم میدانند. بدین ترتیب مرتبه اشد و اکمل علم، علم خداوند است. ملاصدرا می‌گوید مفهوم صفات کمال بر مفهوم وجود چیزی هم اضافه دارند و مثلاً علم عبارت از وجود شیء است برای شینی دیگر مستقل الوجود که وجود استقلالی دارند و نه مانند اعراض و هیولی و بالجمله موجودات جسمانی در مراتب نزول به مرتبه‌ای می‌رسند که از خود محجوب‌اند و نه به خود و نه به غیر خود آگاهی ندارند.^۲

اما تفصیل امر

۱- موجودی که نام معلوم بر آن اطلاق می‌شود دو گونه است یکی آن‌چه وجودش فی‌نفسه عبارت از وجودش برای مدرک خود می‌باشد و صورت عینی آن همان صورت علمی او است که معلوم بالذات است و دوم معلومی که وجودش فی‌نفسه غیر از وجود آن برای مدرکش می‌باشد و صورت عینی آن عیناً صورت علمی آن نیست و آن معلوم بالعرض است.

۲- موقعی که گفته می‌شود علم عبارت از صور حاصله از اشیاء است نزد مدرک، مراد از معلوم آن امری خارج از قوه مدرک است مانند آسمان، زمین، سنگ، خانه و غیره که صورت‌های آن در قوه مدرک است و معلوم در خارج و گاه از معلوم همان صورت‌ها اراده می‌شود و اگر گفته شود علم عبارت از حضور صورت چیزی است برای مدرک مراد از علم نفس است یعنی معلوم نفس است.

معلوم است، معلوم از دیدگاه ملاصدرا وجود نوری ادراکی خالص از غواشی ماده است.

ملاصدرا گوید: معلوم شد که وجود دو قسم است: وجود ادراکی (ادراک) و وجود غیر ادراکی و عالم دو است. عالم غیب و عالم شهادت. غیب از لوازم وجود دنیوی است. و حضور و شهود از لوازم عالم اخروی است. باید توجه شود. وی می‌گوید: عالم غیب از لحاظ حضور علمی عالم شهادت اصطلاحی است که عالم دنیا باشد که

۱- اسفار، ج ۳، ص ۲۸۴ و ج ۲، ص ۷۲ و ج ۶، ص ۱۶۷.

۲- همان، ج ۱، سفر ۳، ص ۱۵۰.

غرق در ماده است و عالم حضور و شهادت عالم غیب اصطلاحی است چون عالم تجرّد است.

آنچه مانع از کشف حضور و علم است مقارنات ماده است و معلوماتی که مقارن با عوارض ماده است بسیار ضعیف است در برابر آن معلومات غیرمادی قوی ترند معلومات شوب با ماده همان محسوسات است که آن‌ها هم مراتب دارند یا ناقص التجرید است مانند مدرکات حسّی و یا متوسط التجرید مانند معلومات خیالی و یا کامل التجرید است مانند معلومات عقلی. و معلوم کامل آن است که مجرد کامل باشد عقل هم ذات انسان را تعقل می‌کند و هم رنگ و وضع و مقارنات مادی او را. معیار شدت و ضعف معلومات، ظهور و کمالیت اشیاء است و وابسته به شدت و ضعف وجودی آن‌ها است و چون وجود ذات حق اکمل وجودات است و مبرّی از جهات امکانیه است از لحاظ علم هم اکمل است و موجودات جسمانی کلاً از لحاظ وجودی ضعیف و از لحاظ انکشاف علمی هم ضعیفند لکن مراتب دارند برحسب مراتب وجودشان. و چون موجود، طبقات گوناگون دارند، به ترتیب عقول، نفوس، افلاک، اجسام هر طبقه که اقرب به تجریداند از لحاظ وجود و علم اشدند از طبقه جسمانی و مادی و بالآخره طبقه مادون.

پاره‌ای از فلاسفه گفته‌اند معلول اول خداوند، معلول اول یا عقل اول است که علت برای موجودات است به ترتیبی که در بحث از نظام آفرینش گفته شد و گویند خداوند به نخستین آفرینش خود علم تفصیلی دارد و چون عقل اول که نخستین آفرینش است علت صدور

و وجود موجودات جهان است به ترتیبی که بیان شد و هر علتی به معلول خود عالم است پس عقل اول با واسطه و بدون واسطه به همه عالم خلق، عالم است و خداوند به عقل اول عالم است پس علم خداوند به موجودات از طریق علم او به عقل اول است که اجمالاً چون به عقل اول علم دارد به لوازم آن هم علم دارد پس علم خداوند به موجودات علم اجمالی است.

این نظر را فلاسفه متأله و عارفان مردود می‌دانند و گویند علم خداوند به همه موجودات جزوی و کلی علم تفصیلی است و جزئیات امور جهان از علم او غایب نیست. ابن عربی گوید همه موجودات قبل از تقرر در خارج صور علمیه خداونداند که از آن‌ها تعبیر به اعیان ثابته کرده است. و جهان وجود عبارت از بروز همان صور علمیه است که از آن‌ها تعبیر به اسما و صفات و افعال کرده است، جهان وجود مجالی و مظاهر حق یا اسماء الله هستند و نظام خلقت را بدان صورت که مشائیان گفته‌اند قبول ندارد. « نظام آفرینش. ابن عربی گوید خداوند عالم به ذات خود است و همه موجودات قبل از وجود جزأ و کلاً تقرر علمی در علم حق داشته‌اند پس خداوند به جزئیات عالم است. کلیات اعیان ثابته همان ماهیات حکما است و جزئیات همان هویات وجودیه است. ماهیات صور کلیه اسمائیه‌اند که متعین در حضرت علمیه‌اند به تعین اول که همه به تجلّی اول و فیض اقدس بروز کرده‌اند.^۱

و به عبارت دیگر این صور علمیه از ذات به علم به وسیله فیض اقدس فایض شوند و تجلی

اول همین است پس به واسطه فیض اقدس حق اعیان ثابت با تمام استعدادات خود در علم حاصل می‌شوند و به وسیله فیض مقدس این اعیان ثابت با لوازم و توابع‌شان در خارج حاصل می‌شوند و گوید: اشیاء مادام که در علم حاصل نشده‌اند در عین حاصل نشوند و گوید اعیان ثابت بر حسب وجود و عدم، وجود آن‌ها در خارج دو گونه‌اند یک قسم ممکنات و قسم دیگر ممکنات و تقسیم دیگر این است که اعیان ممکنه یا جوهرند یا عرض و جواهر هم یا بسیط روحانی‌اند مانند عقول و نفوس مجرد و یا بسیط جسمانی‌اند مانند عناصر و مرکب عقلی‌اند مانند ماهیت جوهر که مرکب از جنس و فصل است و یا مرکب خارجی است مانند موالیذ و تقسیمات دیگر. بدین ترتیب ابن عربی کلیه موجودات را مراتب ظهور خارجی اعیان ثابت می‌داند. عارفان نظر فلاسفه مشاء را در باب علم خدا بالکل باطل می‌دانند که گویند علم خداوند به ذاتش عین ذاتش و علم او به اشیای ممکنه عبارت از وجود عقل اول است با صورت‌های قائمه بر آن. و گویند بنابر قواعد خود آن حکما عقل اول حادث است به حدوث ذاتی و حقیقت علم او قدیم است زیرا علم او عین ذات او است و علاوه بر آن عقل اول به حکم امکان ذاتی مسبوق به عدم ذاتی است و خداوند قبل از خلق او عالم به او بوده است زیرا از شرایط خلقت علم به مخلوق است پس علم به آن قبل از وجود آن حاصل بوده است و نه بعد از وجود آن، ابن عربی و عارفان بعد از وی بر آنند که علم خداوند به اشیاء یعنی علم ذات به ذات است و همین طور است قدرت او. پس علم او به اشیاء عبارت از علم او به عقل اولی و صور قائمه

به آن نیست. ابن عربی علم حق را متعلق به همان اعیان ثابت می‌داند که حقایق اشیاء و معانی کلیه و جزئی‌هاند که در خارج ظهور عینی پیدا می‌کنند بدان‌سان که متعلق علم‌اند و گوید آن ذاتی که موجودات را از کتم عدم ابداع کرد و لباس وجود به آن‌ها پوشانید، آن اشیاء مخلوق خود و حقایق آن‌ها و صور لازمه آن‌ها را می‌داند که آفرید قبل از ایجاد و ابداع و موجودات و صور علمیه اشیاء از لحاظ وجود، عین حق‌اند و به اعتبار تعین غیرویند.

خلاصه اقوال حکما و عرفا و متکلمان در باب علم خداوند:

۱- ملاصدرا: علم تام به علت تامه مقتضی علم تام به معلول آن است و ذات حق علت تامه موجودات است پس علم او به ذات خودش عین علم او است به موجودات.

۲- ابن سینا و فارابی، بهمینار گویند: اقسام صور ممکنات در ذات حق بر وجه کلی است. ۳- اتحاد ذات با صور متصله (اتحاد عاقل و معقول) است.

۴- علم او به صور مفارقه و مثل عقلیه عبارت از علم او است به انواع جسمیه. یعنی علم حق مستقیم به صور علمیه است که از دیدگاه افلاطون مثل عقلیه است و از طریق مثل به جزئیات عالم است.

۵- علم حق نخست به ثابتات ازلیه است که قبل از این که کسوت وجود بپوشند متعلق علم خداوند و اراده او بوده‌اند.

۶- قول ششم که شبیه به قول دوم است گوید خداوند به علم اجمالی عالم به ممکنات است از طریق علم به کلیات و این قول می‌تواند همان قول به صور عقلیه یا مثل باشد.

واجب الوجود من جميع الجهات - فاعلم ان الاهتداء بها من اعلی طبقات الكمال الانسانی والقوز به معرفتها يجعل الانسان مضاهياً للمقدسین، بل من حزب الملائكة المقربين، ولصعوبة دركها وغموضه زلت اقدام كثير من العلماء حتى «الشيخ الرئيس» و من تبعه فی اثبات علم زاید علی ذات الواجب و ذوات الممكنات و حتى «شيخ اتباع الرواقیین» و من تبعه فی نفی العلم السابق علی الایجاد، فاذا كان حال هذين الرجلين مع فرط ذكائهما و شدة براعتهما و كثرة خوضهما فی هذا الفن - هذا الحال فكيف حال من دون هؤلاء من اهل الاهواء والبدع واصحاب الجدل فی الكلام والبحث.

فی تفصیل مذاهب الناس فی

علمه (تعالی) بالاشیاء.

احدها مذهب تنوابع «المشائین» منهم الشیخان «ابونصر» و «ابوعلی» و «بهمنیار» و «ابوالعباس اللوگری» و كثير من المتأخرين و هو القول بارتسام صور الممكنات فی ذاته تعالی و حصولها فیة حصولاً ذهنياً علی الوجه الكلی.

الثانی القول بكون وجود صور الاشیاء فی الخارج - سواء كانت مجردات او مادیات، مركبات او بسائط - مناطاً لعالمیته (تعالی) بها و هو مذهب شیخ اتباع الرواقیة «شهاب الدین» المقتول و من یحذو حذوه «كالمحقق الطوسی» و «ابن كمونة» و «العلامة الشیرازی» و «محمد الشهر زوری» صاحب كتاب «الشجرة الالهية».

الثالث القول باتحاده (تعالی) مع الصور المعقولة و هو المنسوب الی «فرفور یوس» مقدم

۷- قول دیگر این که خداوند به معلول اول علم تفصیلی دارد و از طریق معلول اول علم اجمالی به سایر موجودات دارد. این اقوال در دو قول خلاصه می شود یکی این که خداوند به همه موجودات کلی و جزئی عالم است به علم تفصیلی و دوم این که خداوند به مراتب اولیه وجود و معلول اول علم تفصیلی دارد و از طریق آن به موجودات جزئی عالم است.

و ملاصدرا گوید: کل اقوال در این باب دو قول است یکی کسانی که علم حق را منفصل از ذات می دانند و دیگر کسانی که علم حق را منفصل از ذات نمی دانند. قول اول یا قایل به ثبوت معدومات اند و یا قایل به اعیان ثابت اند که به ترتیب متکلمان و عارفان باشند (ملاصدرا اعتقاد دارد که معدومات ثابت همان اعیان ثابت است) طرفداران قول دوم یا گویند علم او به اشیای خارجی نفس وجود آنها است که علم فعلی حق است که موجب وجود آنها است و یا گویند علم خداوند عبارت از صور قائمه به ذات خود است که همان مثل افلاطونی باشد که در ردیف چهارم گفته شد.

و کونه (تعالی) عالماً بجمیع الاشیاء علی النظام الاتم فکان علمه بجمیع ماعداه لازماً لعلمه بذاته کما ان وجود ما عده تابع لوجود ذاته. و أما کیفیة هذا العلم بالاشیاء عل وجه لا یلزم منه تكثر فی ذاته، ولا فی صفاته الحقیقیة ولا کونه فاعلا و قابلاً، ولا ایضاً یلزم منه الایجاب من جهة هذا العلم^۱ بالاشیاء، هل هو قبل الاشیاء بعد الاشیاء او مع الاشیاء؟ بان لا یعلم الاشیاء الا حین وجودها فیکون للاشیاء فیة تأثیر و یکون بسبب الاشیاء بحال لم یکن من قبل علی ذلك الحال، فلا یکون واجب الوجود بالذات

حال عدمها رائية مرئية، و سامعة مسموعة برؤية
ثبوتية و سمع ثبوتی، فعین الحق (سبحانه) ما
شاء من تلك الاعیان فوجه علیه دون غيره من
امثال قوله المعبر عنه فی اللسان العربی المترجم
بكن فاسمعه امره فبادر المأمور، فيكون عن
كلمته، بل كان عين كلمته و لم يزل الممكنات في
حال عدمها الازلي لها تعرف الواجب الوجود
لذاته و تسبحه و تمجده به تسبيح ازلي و تمجيد
قديم ذاتي، ولا عين لها موجود^١ انتهى.

و قال في «الفصوص»: ان العلم تابع للمعلوم
فمن كان مؤمناً في ثبوت عينه و حال عدمه ظهر
بتلك الصورة في حال وجوده، و قد علم الله
ذلك منه انه هكذا يكون، فلذلك قال: «و هو اعلم
بالمهتدين» فلما قال مثل هذا قال ايضاً: «ما يبدل
القول لدى» (لان قولي على حد علمي في
خلقى) «و ما انا بظلام للعبيد» اى: ما قدرت
عليهم الكفر الذى يشقيهم، ثم طلبتهم بما ليس
في وسعهم أن يأتوا به بل ما علمناهم الا بحسب
ما علمناهم، و ما علمناهم الا بما اعطونا من
نفوسهم مما هم عليه، فان كان ظلماً فهم
الظالمون و لذلك قال: «و ما ظلمناهم ولكن كانوا
انفسهم يظلمون» فما ظلمهم الله. كذلك ما
قلناهم الا ما اعطته ذاتنا ان نقول لهم - و ذاتنا
معلومة لنا بما هي عليه - من ان نقول كذا ولا
نقول كذا، فما قلنا الا ما علمنا ان نقول، قلنا القول
منا و لهم الامثال و عدم الامثال مع السماع منهم^٢
انتهى.

في حال مذهب القايلين بان علمه (تعالى)

المشائين من اعظم تلامذه المعلم الاول.
الرابع مذهب اليه «افلاطن» الالهى من اثبات
الصور المفارقة والمثل العقلية وانها علوم الهية،
بها يعلم الله الموجودات كلها.

الخامس مذهب القايلين بثبوت
المعدومات الممكنة قبل وجودها و هم
«المعتزلة» فعلم البارئ (تعالى) عندهم بثبوت
هذه الممكنات في الازل و يقرب من هذا
ماذهب اليه «الصوفية» لانهم قايلون بثبوت
الاشياء قبل وجودها ثبوتاً علمياً لا عينياً كما قالته
«المعتزلة»^٣

السادس مذهب القايلين بأن ذاته تعالى
علم اجمالى بجميع الممكنات، فاذا علم ذاته
علم بعلم واحد كل الاشياء و هو قول اكثر
التأخرين قالوا للواجب علماً بالاشياء: علم
اجمالى مقدم عليها، و علم تفصيلى مقارن لها.

السابع القول بان ذاته علم تفصيلى بالمعلول
الاول و اجمالى بما سواه، و ذات المعلول الاول
علم تفصيلى بالمعلول الثانى و اجمالى بما سواه
و هكذا الى اواخر الموجودات فهذا تفصيل
المذاهب المشهورة بين الناس، و ربما قيل في
وجه الضبط ان من اثبت علمه (تعالى)
بالموجودات فهو اما ان يقول: انه منفصل عن
ذاته اولاً، والقايل بانفصاله اما أن يقول بثبوت
المعدومات - سواء نسبها الى الخارج «كالمعتزلة»
او الى الذهن كبعض مشائخ الصوفية مثل الشيخ
العارف المحقق «محيى الدين العربى» والشيخ
الكامل «صدر الدين القنوى» كما يستفاد من
كتبهما المشهورة - ام لا.^٤

و من جملة ما ذكره «صاحب كتاب
الفتوحات المكية» في الباب السابع والخمسين و
ثلثمائة منه و هو قوله «ان اعيان الممكنات في

١- اسفار، ج ٦، صص ١٨٠-١٨٤.

٢- همان، ج ١، ص ١٨١.

٣- همان، ج ٦، صص ١٨١-١٨٦.

بما سواه علم واحد اجمالی، یعلم به الاشياء كلها قبل ايجادها على وجه الاجمال.

و هذا مذهب اكثر المتأخرين و قد بينوا ذلك بان الواجب (تعالی) لما كان عالماً بذاته - و ذاته مبدأ لصدور جميع الاشياء - فيجب ان يكون عالماً بجميعها، علماً متحققاً في مرتبة ذاته، مقدماً على صدور الاشياء لا في مرتبة صدورها و الا لم يكن عالماً بالاشياء باعتبار ذاته، بل باعتبار ذوات الاشياء فلا يكون له علم بغيره هو صفة كمالية. و هو محال، فزعموا ان علمه بمجعولاته عبارة عن كونه مبدأً لمجعولاته فلمتميزة في الخارج، و مبدأ تميز الشئ يكون علماً به، اذا العلم ليس الامبدأ التميز. فاذن ذاته علم بما سواه.^۱

علم الیقین - اهل ذوق گفته اند علم سه مرحله دارد، علم الیقین که عبارت از علم رسمی باشد که حضور یا حصول صور معلوم در ذهن باشد، عین الیقین که علم است به اضافه رؤیت و شهود که قهراً این مرتبه کامل تر است و حق الیقین مرحله لمس است و یک مرتبه بالاتر از عین الیقین است از باب مثال گفته اند یک بار تنها علم تصویری و تصدیقی داریم به این که آتش سوزان است و یک بار آتش را هم مشاهده می کنیم و یک بار واقع در آتش می شویم و یا ما را به آتش می اندازند این مرتبه حق الیقین است که مرتبه چشیدن است نه شنیدن و دیدن.^۲

معرفت به ذات حق از چند راه است یکی از راه ذات او به ذات او که برهان صدیقان است و دوم استدلال از طریق برهان و قیاس معمول سوم استدلال از راه نفس که «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و چهارم از راه وجود اجسام و موجودات مادی یعنی ذوات اجسام و پنجم

استدلال از راه احوال و عوارض اجسام از قبیل استدلال از راه حرکات افلاک و سیارات با تمام این احوال ذات او را نتوان بدان سان که هست اندر یافت زیرا ذات او اعرف است از هر امری که بخواهد در طریق شناخت او قرار گیرد.

فی معرفة الذات الاحدية

قد علمت ان العوالم ثلاثة: عقل و نفس و جسم. اما عالم الاعراض فهو تابع لعالم الجسم؛ والوجود شامل لهذه الامور الاربعة بعد الاول. فصارت الطرق المؤدية الى العلم بمصدر الكل و فاعله و غايته خمسة:

احدها الطريق المأخوذ من ذاته الى ذاته، و هي طريقة الصديقين الذين يستشهدون به عليه؛ لانه على كل شيء شهيد، كما قال: شهد الله انه لا اله الا هو.^۳ والثاني الاستدلال عليه من وجود العقل، والثالث من وجود النفس. والرابع من الجسم. والخامس من احوال الجسم، كالحركات الفلكية وغيرها. و هي طريق الخليل عليه السلام.

اما طريق الاول و هو طريق الصديقين، المشار اليه بقوله تعالى: او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد؟^۴ و بقوله: شهد الله، و بقوله: الم تر الى ربك كيف مد الظل^۵ الاية.

ف نقول: انه تعالى اجل و اجلى و انور و اعلى من ان يدل عليه شيء من مخلوقاته و مصنوعاته. فان الهبات المنشورة المحسوسة في اشعة الشمس والذرات المبتوثة المطموسة تحت

۱- انصار، ج ۶، ص ۲۲۵.

۲- مفتاح، صص ۱۳۹ - ۱۴۰.

۳- آل عمران / ۱۸.

۴- فصلت / ۵۳.

۵- فرقان / ۴۵.

انوارها، الداخلة فی عالم الظهور للحس من جهتها؛ و ان كانت موجودة دونها، كيف يعرف بها وجود الشمس و توضيحها على البصر الحسی مع ان وجودها و نورها و عظمتها و قهرها یبهر ابصار الناظرین و یغشی انظار الباصرین، فكيف شمس عظمة جلال الازل، و نور اشراق الجمال الاول. فهو انور من ان ینوره، و یدل علیه ذرات وجوده الافاضی، و هیأت وجوده الفیاضی للعقول البشرية والبصائر القلبية، التي كالخفافيش بالنسبة الى قرص الشمس، مع ان وجودها و ظهورها و قوامها و دوامها منه و به وله والیه؛ و كفی بالله شهيداً على نفس الوجود و ذات المعبود.

علوم ربانی = (علوم غیب - علم به غیب)

ملاصدرا می‌گوید بسیاری از کسانی که منتسبین به علم‌اند یعنی عالم‌نماها علم غیب را منکرند. یعنی علمی که سالکان طریق بر آن‌ها تکیه کنند در حالی که علوم غیبی احکم و اقوی از سایر علوم است. عالم‌نماها گویند. به جز آنچه از راه تعلیم و تعلم حاصل می‌شود علم نیست اصولاً علم یعنی آنچه از راه کسب و آموزندگی به دست می‌آید. پاره‌ای گمان برند که علم حقیقی منحصر در فقه است و ظاهر تفسیر قرآن (تفسیر ظاهری) و کلام و ورای آن‌ها علمی نیست در حالی که این ظن باطل است و کسانی که قایل به این اقوالند گویا هنوز معنی قرآن را ندانسته‌اند و اعتقاد ندارند که قرآن دریای محیطی است که مشتمل بر همه حقایق است و همه معانی قرآن آن نیست که در تفاسیر جمع کرده‌اند مانند تفاسیر، ثعالبی، زمخشری، واحدی و غیره این مقلدان طعم شراب حقیقت را نچشیده‌اند و این مرض مزمن یعنی وقوف در مرتبه‌ای تقلید به

مذاهب آباء و مشایخ و جمود در مقام نقل الفاظ و انکار ماورای مسموع هرگاه در دل رسوخ کند علاج آن ناممکن است، مگر کسانی که هنوز این مرض کاملاً در دل آن‌ها رسوخ نکرده باشد که ممکن است معالجه آن.

ملاصدرا سپس گوید: علم که عبارت از صورت حاضره از حقایق اشیاء است در نزد جوهر عاقل بر دو گونه است: یکی علم شرعی و دیگر علم عقلی و اکثر علوم شرعی به نزد عالم به آن‌ها عقلی است و اکثر علوم عقلی به نزد کسی که مهارت دارد در آن‌ها شرعی است پس این امر هم نظری است و مورد اختلاف.

علوم شرعی دوگونه‌اند یا دو قسم‌اند. علم اصول و علم فروع. علم اصول عبارت از علم توحید و رسالت و کتابت و نبوت و امامت و معاد است. مؤمن حقیقی باید این‌ها را بداند از راه کشف یقین یا برهان. علم فروع علم به فتاوی و احکام و قضایا و مناکحات و غیره است، قرآن دریای محیط است شامل همه آن‌ها.

دریای علوم عقلی گوید علمی است دشوار که در آن هم صواب و هم خطا واقع می‌شود و کسانی که به‌خوبی به علوم عقلی واقف باشند می‌دانند که اصول آن به اصول شریعت بازمی‌گردد.^۱

اعلم هذاک الله، ان کثیرا من المنتسبین الى العلم ینکرون العلم الغیبی اللدنی الذی یعتمد علیه السلاک و العرفاء، و هو اقوی و احکم من سایر العلوم، قایلین: ما معنی للعلم الا الذی حصل من تعلم او فکر و روية، و ربما زعموا ان العلم الحقیقی منحصر فی الفقه و ظاهر التفسیر

۱- مفاتیح الغیب، صص ۱۴۲-۱۴۳

والکلام حسب، و ليس ورائها علم، و هذا ظن فاسد، والقایل به كأنه لم يعرف بعد معنى القران، و لم يصدق بانه بحر محيط مشتمل على جميع الحقایق، اذ ليس جميع معانيه ما هو المذكور فى هذه التفاسير العامة المشهورة المنسوبة الى القشیری و الثعلبی والواحدی و الزمخشري و غیرهم، و قد جرت العادة بانكار كل احد ما وراء معلومه، و هؤلاء المقلدون ما ذاقوا شراب الحقيقة، و هذا المرض المزمن، اعنى الوقوف فى مرتبة التقليد لمذاهب الاباء والمشايخ، والجمود على مقام نقل اللفاظ، والانكار لما وراء المسموع، اذا استحکم و رسخ فى القلب لا يمكن علاجه و حسم مادته، الا ان من لم يترسخ هذا الداء فى باطنه، يمكن دوائه بان يعلم اولا اقسام العلوم و مأخذها و فوايدها، ليعلم ان العلم اللدنى ماهو، ولم هو، حتى يصدق به وجوده.

فتقول: ان العلم و هو الصورة الحاضرة لحقایق الاشياء عند الجوهر العاقل على قسمين، احدهما شرعى، والاخر عقلى، و اكثر العلوم الشرعية عقلية عند عالمها، و اكثر العلوم العقلية شرعية عند ماهرها، و من لم يجعل الله له نورا فما له من نور.

اما العلم الشرعى فيقسم الى قسمين: علم اصول و علم فروع، اما علم الاصول فهو علم التوحيد والرسالة والكتابة والنبوة والامامة والمعاد. والمؤمن الحقيقى من علم هذه الاصول عرفاناً يقيناً كشافياً او برهانياً، واليه اشير فى قوله: آمن الرسول بما انزل اليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله و ملائكة و كتبه و رسله الاية و اما علم الفروع فهو العلم بالفتاوى والاحكام والقضايا والحكومات والمناكحات و غيرها، والقران بحر محيط بالكل، و فيه من المشكلات الكثيرة ما لا

يحيط به كل عقل، الا من اعطاه الله فهما فى كتابه، و فقهه فى الدين و علمه علم اليقين، و فى الحديث لكل حرف من حروف القران حد، و لكل حد مطلع والله تعالى بين فى القران جميع العلوم بحقایق الاشياء محسوسها و محقولها، جليها و خفيها، صغيرها و كبيرها، و الى هذا اشار بقوله: ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين.

اما القسم الثانى من العلم و هو القسم العقلى، فهو علم مشكل يقع فيه الصواب والخطاء، و من عرفه حق المعرفة يرجع بالحقيقة اصوله الى اصول الشريعة، و فروعه الى فروعها، و اما اصوله فهي نظرية و عملية، اما لنظرية فموضوعها فى ثلاث مراتب، باعتبار القرب والبعد عن الاجرام الكونية، فاعلاها مرتبة الالهيات، و اوسطها الرياضيات و ادناها الطبيعيات. و اما العملية فهي ايضا ثلاثة اقسام: علم تهذيب الاخلاق، و علم تدبير المنزل، و علم تدبير المدينة، و اما فروع هذه العلوم فهي ايضا كثيرة، ليس هذا المقام موضع تفصيلها.

اذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: ان العلم الانسانى يحصل من طريقين:...

عناصر اربعه - عناصر اربعه عبارت اند از

آب و خاک و هوا و آتش که اصول عالم کون و فسادند. « اسطقس و ارکان.^۱

عناصر عقود - مراد از عناصر عقود

وجوب، امکان و امتناع است که نسبت میان امور و موضوعات و محمولات اند.^۲ و به عبارت دیگر منظور از عقود قضایا است. ملاصدرا در مقام تعریف وجوب، امکان و امتناع گوید: اینها

۱- مثلاً، ص ۵۷.

۲- امصار، ج ۱، صص ۹۲-۹۳، ۱۲۴.

از اموری ضروری و بدیهی اولی هستند و قابل تعریف نیستند و از آن گونه معانی می باشند که در ذهن و نفس انسانی مرتسم می شوند و کسانی که خواسته اند آن ها را تعریف کنند از نوع تعریف حقیقی مرتکب دور شده اند و بالجمله گوید هرگاه ضرورت را نسبت به وجود دهیم وجوب است و اگر نسبت به عدم دهیم امتناع است و اگر لا ضرورت را نسبت به یکی از آن دو و یا هر دو دهیم امکان است. (امکان عام و امکان خاص). ملاصدرا گوید: هر موجودی را که عقل از آن رو که موجود است لحاظ کند بدون لحاظ امری دیگر چند حالت دارد:

- ۱- آن که از نفس ذات آن بذاته موجودیت به معنی عام و شامل همه موجودات انتزاع می شود.
- ۲- آن که انتزاع موجودیت از نفس ذات آن نشود و بلکه با لحاظ امری دیگر سوای نفس ذات موجود، از آن موجودیت انتزاع شود و به عبارت دیگر موجودیت آن مربوط به نفس ذات و به ذات آن نباشد و بلکه مربوط به امری دیگر باشد. قسم اول واجب است و قسم دوم ممکن است. و بنابراین از دیدگاه ملاصدرا نسبت قضایا ضرورت است نهایت ضرورت یا ذاتی است و یا با توجه به غیر است.^۱

وی گوید تحصّلات و وجودات همه مراتب یک وجود است و نسبت های نفس الامری یا وجود است یا عدم و امتناع از دیدگاه او، وجود مساوی با وجوب است، نهایت وجوب دو قسم است یکی وجوب ذاتی و دیگر وجوب غیری. وی گوید تقسیم مفهوم به حسب مواد سه گانه به واجب و ممکن و ممتنع یک قسمت حقیقی است و در همه مفاهیم جریان دارد و هر مفهومی قابل این تقسیم است و مثلاً مفهوم

حیوان یا واجب الحیوانیت است و یا ممکن الحیوانیت و یا ممتنع الحیوانیت.

ملاصدرا گوید هر یک از طبایع عقلیه که به نام وجوب، امکان و امتناع نامیده اند از لحاظ تصور عقلی و در بادی امر یا بالذات اند و یا بالغیراند و یا به قیاس اند و لکن عقل امکان بالغیر را نفی می کند یعنی چون طبیعت امکان، وجود غیری است پس امکان بالغیر بی معنی است پس امکان یا بالذات است و یا به قیاس پس واجب هم بالذات است و هم بالغیر است و هم به قیاس و همین طور ممتنع.

عنایت - عنایت به معنی توجه و قصد و ارادت آمده است «عنی الله به عنایة» یعنی خدای او را حفظ نمود و به معنای اهتمام به امور نیز آمده است.

عنایت حق به بندگان عبارت از علم او است به مصالح امور آن ها و علم محیط الهی را عنایت گویند و از آن تعبیر به رحمت و اسعه هم شده است و بالجمله:

- در تعریف عنایت آمده است: بودن ذات خداوند است عالم لذاته بما علیه الوجود فی النظام الاثم - ذات باری تعالی لذاته دانا است به جهان هستی و نظام اتم وجود بدان صورت که آفریده شده است یعنی در نظام اتم و اکمل که در عین حال علم عنایتی حق عین خلق و عین نظام اتم و اکمل است و ذات او علت است لذاته برای خیر و کمال در حد اعلا و نهایت امکان و در عین حال راضی است بر آن بر همان نحو که یاد شد و این هر سه معنی، مشمول عنایت و به عبارت دیگر معنی عنایت است (علم، علت و

رضا) همه آن‌ها عين ذات‌اند يعنى ذات او عين علم به نظام، خير و عين سبب تام براى نظام خير و عين رضای به آن مى‌باشد كه همان مشيت ازليه باشد (يعنى رضا).^۱

پس ذات او بذاته صورت نظام خير است بر وجه اعلى و اشرف.

العناية والقضاء و يقال له «ام الكتاب» والقدر و يقال له «كتاب المحو والاثبات» كما اشار اليه بقوله «يمحوا الله ما يشاء و يثبت و عنده ام الكتاب» و محلها اللوح والقلم، احدهما على سبيل القبول و الانفعال و هو اللوح بقسميه، و الاخر القلم على سبيل الفعل والحفظ و اما العناية فقد انكرها «اتباع الاشراقين» و اثبتها «اتباع المشائين» كـ «الشيخ الرئيس» و من يحذ و حذوه، لكنها عندهم صور زائدة على ذاته على وجه العروض. و قد علمت ما فيه والحق أنها علمه بالاشياء فى مرتبة ذاته علماً مقدساً عن شوب الامكان والتركيب فهى عبارة عن وجوده بحيث ينكشف له الموجودات الواقعة فى عالم الامكان على نظام اتم، مؤديا الى وجودها فى الخارج مطابقاً له اتم تأدية لاعلى وجه القصد والروية. و هى علم بسيط واجب لذاته قائم بذاته، خلاق للعلوم التفصيلية العقلية والنفسية، على أنها عنه لاعلى انها فيه و اما القضاء فهى عندهم عبارة عن وجود الصور العقلية لجميع الموجودات فائقة عنه على سبيل الابداع دفعة بلازمان...

اما القدر فهو عبارة عن وجود الصور الموجودات فى العالم النفسى، السماوى على الوجه الجزئى مطابقة لما فى موادها الخارجية الشخصية مستندة الى اسبابها و عللها واجبة بها لازمة لاوقات المعينة وامكتها المخصوصة، ويشملها القضاء، شمول العناية

للقضاء.

و اما اللوح والقلم فيبيان القول فيهما ان البارى (جلت كبرياؤه) اول ما برز من ذاته و نشأ هو جوهر قدسى فى غاية النور والضياء والسَّناء، بعد الاول (تعالى) و نشأ بتوسطه جواهر اخرى قدسية مترتبة فى الشرف والكمال وشدة النورية على حسب ترتيبها فى القرب منه (تعالى) ثم حصلت منها بواسطة جهات فقرها و نقصها فى الوجود و ضعف نوريتها موجودات نفسانية واخرى طبيعية، و هى النفوس السَّماوية والاجرام الفلكية و ما معها من العناصر والمركبات و هذه كلها متجددة الوجود زمانية كالمكتوب من الكلمات المعقولة. و اما تلك الجواهر والانوار القاهرة فهى مقدسة عن الزمان منزهة عن التجدد والحدثان، بل كلها مع تفاوت مراتبها فى الشرف والنورية كانت لشدة اتصال بعضها ببعض كأنها موجودة واحدة، والحق انها واحدة كثيرة كما قررناه فى موضعه بالبرهان. و لهذا قد يعبر عنها بلفظ واحد كالقلم فى قوله (تعالى) «ن والقلم و ما يسطرون» و اتى بصيغة جمع العقلاء مع وحدته اشارة الى...

فى حكمته تعالى وعنايته وهدايته وجوده قد علمت: ان الحكمة هى افضل علم بالمعلومات واحكم فعل فى المصنوعات، و واجب الوجود يعلم من ذاته كل شىء من الاشياء بعلمه و اسبابه، و يفعل النظام الاتم لغاية حقيقة يلزمه، فهو بهذا المعنى حكيم فى علمه (علمه خ ل) محكم فى صنعه و فعله، فهو الحكيم المطلق. و قد علمت: أن هذا العلم بعينه سبب وجود الاشياء و ارادة ايجادها من غير ان يكون المنظور

الیه فی الایجاد شیء سافل و غرض غیر حاصل فی ذات الفاعل فهذا معنى العناية.

والهداية هي ما يسوق الشيء الى كماله الثاني الذي لا يحتاج اليه في اصل وجوده وبقائه، وقد اعطى (سبحانه) كل شيء كمال وجوده، وهو ما يحتاج اليه في وجوده وبقائه و زاده ايضاً كمالاً ثانياً و هو ما لا يحتاج اليه فيهما. و اليه الاشارة في القرآن بقوله (تعالى) «ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى» فالخلق هو اعطاء الكمال الاول، والهداية هي افادة الكمال الثاني، و بقوله ايضاً «الذي خلقني فهو يهدين».

و اما الجود فهو افادة الخير بلا عوض، فان الافادة على وجهين: احدهما معاملة و الاخر جود فالمعاملة ان تعطى شيئاً و تأخذ بدله سواء كان البدل عيناً او ذكراً حسناً، او فرحاً، او دعاء او حصول صفة كمالية، او ازالة رذيلة نفسانية.

و بالجملة، ما يكون للمعطى فيه رغبة او غرض لا يحصل الا بذلك الاعطاء فانه المعاملة بالحقيقة و ان كان الجمهور يزعمون المعاملة حيث يكون معاوضة عينية ولا يسمون غيره معاملة، ولكن العقلاء يعرفون أن الجود بالحقيقة حيث لا يكتن فيه عوض ولا غرض و أن كل ما فيه غرض او فائدة فهو معاملة، فالجود بالحقيقة لمريد و فاعل لا يكون لفعله غرض، و ما ذلك الا لواجب الوجود، فاذن لاجواد الا واجب الوجود. على ان كل جود و كرم لا يحصل الا من جهته.^۱

عنقا - عبارت از طایر قدسی است که مکان آن جبل قاف است صدر را گوید عنقا محقق الوجود است نزد عارفان و شک و تردیدی در وجود آن ندارند و عقل دهم و عقل فعال را عنقا نامند.

ملاصدرا با الهام از رساله سیمرغ شهاب الدین سهروردی گوید: عنقا موجود محقق الوجود است نزد عارفان و آن ها شکی در وجود آن ندارند همان طور که شکی در وجود بیضا ندارند و آن پرندۀ قدسی است که محل آن کوه قاف است صغیر آن انسان هایی که در خوابگاه های تاریک خوابیده اند از خواب غفلت بیداری کند و آواز او غافلان از آیات خدا را متنبه می کند، ندای آن به گوش کسانی که در پرتگاه جهالات خود سقوط کرده اند می رسد نادانان که در بیابان تاریک سرگردان اند، لکن کم تر کسی است که صدای او را بشنود. ملاصدرا تقریباً رساله آواز یا سفیر سیمرغ را بدون ذکر نام سهروردی آورده است.^۲

۱- اسفار، ج ۶، ص ۳۶۸.

۲- مفاتیح الغیب، صص ۱۴۲ - ۱۴۳.

غ

غاذیه - قوه غازیه نیرویی که جاذب

غذاست، غذاها را به جسم متغذی جذب می‌کند. ملاصدرا قوه غاذیه را به دو قوه تحلیل کرده خواست یکی قوه‌ای که غذا را از خارج از جسم متغذی به جوف معده او جذب می‌کند و قوه‌ای که از معده به جسم جذب می‌کند و قوه ماسکه را هم دو قسم می‌داند یکی قوه‌ای که غذا را در بدن نگه‌داری می‌کند و دیگر نیرویی که مواد را تبدیل به خون و... می‌کند و همین‌طور است دافعه.^۱

غایت - به معنی نتیجه و مقصود و اثر

حاصل از شیء و به معنی هدف و فایده آمده است از نظر مفهوم فلسفی عبارت از چیزی است که «لاجله یکون الشئ» و هرگاه آثار و نتایج مترتب بر فعلی باعث صدور فعل از فاعل گردد آن آثار و نتایج را غرض و علت غایی آن فعل نامند و بدیهی که فاعل مستکمل به آن آثار و نتایج است یعنی فاعل فعل را برای رسیدن به آن نتایج انجام می‌دهد.

خلاصه سخن این‌که هیچ حرکتی در این جهان وجود نیست مگر این‌که به سوی غایتی در جنبش است. هر حرکتی به سوی غایتی عالی و متعالی‌تر از خود سیر می‌کند، همه حوادث، همه پدیده‌ها، همه افعال و اعمال هدفی را دنبال می‌کنند.^۲

غایت چیست. ما بیان کردیم که هر انسان

قبل از شروع به انجام کاری هدفی در ذهن تصور می‌کند و در جهت تحقق بخشیدن به آن هدف مقدمات فعل را فراهم کرده اقدام به انجام آن فعل می‌کند تا به هدف متصور خود نایل گردد و لذا گفته‌اند علت واقعی فعل غایت است یعنی انگیزه اصلی اقدام به فعل. غایت است یعنی نیل به غایت، غایت و علت غایی از لحاظ ذهنی مقدم بر همه علل است و از لحاظ وجود خارجی متأخر بر همه علل است، هنگامی که عمل انجام شد به غایت نزدیک می‌شود و گاه باشد که بر افعال و اعمال آثاری مترتب شود و فرایندی حاصل گردد که قبل از عمل در ذهن فاعل فعل مرتسم نبوده است و به ذهنش خطور هم نمی‌کرده است و مثلاً انسان خانه را با هدف این‌که در آن سکونت کند می‌سازد، پس از اتمام بنا قیمت بازاری آن چند برابر می‌شود، آن‌چه قبلاً در تصورش نبوده است و یا علاوه بر استفاده سکونت، به عنوان محل کسب هم از آن می‌تواند استفاده کند و نتایجی از این قبیل که قبل از اقدام به ساختمان در فکرش نبوده است این

۱- اسفار، ج ۱، سفر ۴، ص ۸۷.

۲- همان، ج ۲، سفر ۱، ص ۲۷۱.

نتایج حاصله را غایت کار نمی‌گویند و بلکه فایده و نفع و خیر گویند و بالجمله از دیدگاه ملاصدرا برررسی علل غایی نظام خلقت در حرکات و سیر خود لب حکمت و افضل مباحث آن است. ملاصدرا علت غایی را از اهم علل می‌شمارد و گوید خلقت جهان عبث و باطل نیست کل نظام وجود به‌طور ارادی و غیرارادی به سوی خیر مطلق در تکاپو و جنبش‌اند برای مزید اطلاع ← عشق و شوق.

ملاصدرا گوید: معلول جلوه علت است و بلکه عین علت است زیرا گفته‌ایم که علت در مرتبه علیت واجد تمام مراتب معلولات است به اضافه امری زاید پس مفاض همان مفیض است و در عقل و تصور ذهن علت و معلول دو هویت مستقل نیستند. معلول بماهو معلول تعقل و تصور نمی‌شود مگر همراه با تعقل و تصور علت چون بین آن دو علاقه تضایف است و معلول را حقیقتی مستقل نیست مگر مضاف به علت و مفهومی ندارد مگر این که اثری است از علت، و علت مفیض آن بود و اصل در تقرر و مبدأ اثر علت است و تمام موجودات جهان وجود بازگشت به اصل خود کنند و آن اصل واحد بالذات و منفرد است و او را مثلی و ضدی و شریکی نیست و بقیه موجودات شؤون او است، اسمای او است، نعوت و افعال او است، او اصل است و مابقی اطوار و طورهای وجود، و اظلال فیض او، او موجود اصیل است و باقی جهات و حیثیات او است، همه کثرات و همیه در جنب قهاریت او مندرک و مضمحل‌اند و هر آنچه نام هستی بر آن اطلاق می‌شود به‌جز ذات او همه شؤونات و فیوضات ذات واحد قیومی‌اند و نعوت و لمعات فیض او هستند،

معالیل کلاً جهات اویند همه علل و معلولات از او منشعب و به او باز گردند که فرمودند «انا لله و انا الیه راجعون» «کلما فی الکون وهم او خیال او معکوس فی المریا او ظلال».

هرگاه باعث و برانگیزنده بر فعل، آثار و نتایج مترتبه بر فعل نباشد آن آثار و نتایج را منفعت نامند.

صدرا گوید غایت گاه نفس فاعل است مانند فاعل اول و گاه امری دیگری است در غیر فاعل و آن یا در قابل است مانند تمام حرکات که مبدأ صدور آن‌ها رؤیت یا طبیعت است.

و یا در غیر قابل است مانند کسی که کاری را انجام دهد برای رضایت شخصی که حصول رضایت شخص ثالث غایت باشد نه فاعل.

تمام حرکات و افعال را غایتی است نهایت غایت گاه «ما انتهى الیه الحركة» است و یک وقت «مالاجله الحركة» است و حتی عبث هم غایت قوت خیالیه است.

غایت گاه نفس فعل است گاه نفعی است که تابع فعل است.

و بنابراین قول به اتفاق و صدفه قول باطلی است و هیچ فعلی از افعال نیست مگر آن که تابع علل و متبوع آثار و نتایج خاص است، حتی طبیعت را غایاتی است و فعل نایم و ساهی را نیز غایات خاصی است حرکات افلاک و تغییرات و تحولات و استحالات عالم جسمانی و کون و فساد و خلع و لبس عالم طبیعی و موجودات همه و همه هدفی دارند که با سرعت و شتاب هرچه تمام‌تر به طرف هدف اصلی و مطلوب خود در حرکت‌اند.^۱

۱- اسفار، ج ۳، سفر ۱، ص ۱۱۸ و ج ۲، سفر ۱، صص ۴-۱

غایت حوادث و حرکات ایجاد ماهیات نوعیه است و آن‌ها را نیز غایتی است و بالجمله هر یک از حوادث و حرکات را غایت متعدد است.

علت غایی یا واقع است در تحت کون یا برتر از کون است. هرگاه واقع در حیطة کون باشد یا موجود در قابل است. مانند وجود صورت خانه در گل و خشت و غیره برای بنا و یا موجود است در نفس فاعل مانند اسکان در آن و در هر صورت غایت سبب اول است در تمام آن‌ها برای سایر علل زیرا اگر غایت هر فعلی متصور فاعل نباشد فاعل فاعل نخواهد بود ولیکن غایت در وجود خارجی معلول است برای سایر علل موقعی که واقع تحت‌الکون شود. غایت به قیاس به فاعل که موجب کمال فاعل است خیر است پس اگر نسبت به فعل داده شود غایت است و اگر نسبت به فاعل داده شود خیر است و بالجمله به قیاس به فاعل خیر است.^۱

غایت غایات تمام موجودات عبارت از خیر اقصی است.

غایت یا عام است و یا خاص و غایت خاصه عبارت از امری است که حاصل نمی‌شود مگر از طرق واحدی و غایت عامه حاصل می‌شود از طرق متعدده.

و یا جزئی است و یا کلی، کلی مانند انتقام گرفتن از ظالم به طور مطلق بدون توجه به خصوصیات شخصی.

و غایات گاه اتفاقی است و آن موقعی است که نسبت داده شود به فاعل طبیعی.

و گاه قریب است مانند صحت برای دوا و گاه بعید است.

و گاه بسیط است مانند سیری برای اکل و گاه مرکب است مانند مطلوب از ترکیب چند امر. و گاه بالقوه است و گاه بالفعل مانند بودن صورت بالقوه یا بالفعل و بالأخره غایة الغایات ذات حق تعالی است که فوق آن غایتی نیست چنان‌که صورة‌الصور و مبدأ المبادی و حقیقة الحقایق است.

ملاصدرا در باب غایت افعال اختیاری گوید:

گروهی از معطله فعل خداوند را خالی از حکمت و مصلحت دانسته‌اند در حالی که بیان کردیم که حتی برای افعال طبیعت هم غایاتی است و این‌که حتی فعل کسانی که خواب‌اند و یا سهوکننده‌اند باز هم مقرون به غایت و مصلحت است ملاصدرا به طور تفصیل ثابت کرده است که افعال خداوند کلاً و جزواً مقرون به حکمت و مصلحت است.^۲

ملاصدرا گوید: غایت متقدم بر فاعل است و هم متأخر و گوید هر آن‌چه را کمال منتظر می‌باشد و بر چیزی از چیزها در وجود متقدم است به حسب فاعلیت و مبدأیت، در کمال وجود و تمامیت آن از او متأخر است.^۳

از باب مثال اول نبات مغز و بذراست و آخر آن نیز بذرا و مغز است و حیوان از آن حیث که حیوان است صاحب نمو و تغذیه است اولش نطفه است که حاصل از غذاست و آخرش نیز نطفه است که حاصل از اواخر هضم غذاست.

→ ۲۵۰-۲۵۲.

۱- اسفار، ج ۱، صص ۲۱، ۲۱۰، ۲۷۵.

۲- همان، ج ۳، سفر ۱، صص ۲۵۹-۲۶۰.

۳- تفسیر ملاصدرا، ج ۲، ص ۲۸۰.

خیاله أولاً صورة البناء على وضع يصلح لسكناء فيسكن فيه أولاً، ثم يتحرك في ضرب اللبنيات وصنع الآلات و يأخذ في صنعه شيئاً فشيئاً الى أن يتم، فاذا تم و كمل يسكن فيه، فكان أول البغية آخر الدرك، و آخر البغية أول الدرك.

فهكذا الحال في كل ماله فاعل و غاية في الأمور الزمانية والمكانية.

غباوت - حکمت.^۱

غضب - غضب یکی از کیفیات نفسانی است که «یتبعها حركة الروح» که از توابع آن حرکت روح است به خارج بدن جهت دفع منافرات طبع و طلب انتقام.^۲
ملاصدرا گوید:^۳

غضب عبارت از جوشش خون است در قلب یا جوشش خون قلب است و انتشار در عروق و سیر به طرف بالای بدن و در نتیجه صورت و چشم قرمز می شود و عبارت از حالت نفسانی است که موجب اشتعال نار طبیعت و احراق مواد بدن و رطوبات آن می شود و همان کاری را انجام می دهد که آتش محسوس به هیزم انجام می دهد و در هنگام شدت، آتش غضب به معدن فکر می رود و ظلمت آن بر نور عقل مستولی می گردد و نور عقل به دخان غضب خاموش می شود و چه بسا ظلمت های ناشی از فوران غضب به معادن حس برود و چشم انسان را تاریک کند تا آن جا که احیاناً چشمانش از دیدن بازایستد و همه دنیا در نظرش سیاه نموده شود و گاه آن قدر شدید می شود که رطوبتی که

سازنده خانه برای سکونت نخست صورت خانه را در خیالش تصور می کند بر آن وضع و خصوصیتی که صلاحیت برای سکونت را داشته باشد اول در عالم خیال فرض می کند که در آن سکونت کرده است و خانه مسکونی را بدان وضع که می خواهد در خیالش مجسم می کند سپس برای تهیه خشت حرکت می کند و به تدبیر و وسایل لازم را فراهم و به ساختن بنای آن می پردازد تا تکمیل می شود و سپس در آن سکونت می کند پس اول فکر آخر آمد در عمل از این رو است که گفته اند علت غایی از لحاظ تفکر تقدم دارد و از لحاظ خارجی متاخر است.
تقدم الغاية على الفاعل وتأخره عنه

كل ماله كمال منتظر و قد تقدم على شيء في الوجود بحسب الفاعلية والمبدئية فهو متأخر عنه في كمال الوجود والتمامية وهذا مما أقيسم عليه البرهان، و طابقه الكشف والوجدان، و يؤكده الاستقصاء في الاستقراء، والاستيفاء في التتبع من أهل البصيرة والایقان.

فالبنيات مثلاً أوله لب و بذر، و آخره بذر و لب، والحيوان - بما هو ذونمو و اغتذاء - أوله نطفة حاصلة عن غذاء، و آخره نطفة حاصلة من أواخر هضوم الغذاء - و بما هو ذو حس و تخيل كلما يجس به اويتخيله أولاً لا يعمل اليه اخيراً فان من أراد الاكل أحضرت في حسيه بسبب وجود الجوع صورة المأكول، و في خياله صورة الشبع، فحاول أن يستكمل صورة المأكول التي في حسيه بالأكل، و صورة الشبع التي في خياله بإدخاله من حد التخيل إلى حد العين، فالشبعان تخيلاً هو الذي يأكل ليصير شبعان وجوداً، فالشبعان تخيلاً هو العلة الفاعلية، والشبعان وجوداً هو العلة الغائية. و كذلك الباني بيتاً للسكنى له يحضر في

۱- اسفار، ج ۲، ص ۱۱۶ و ج ۱، ص ۴۳۸.

۲- همان، ج ۸، ص ۱۳۰.

۳- تفسیر ملاصدرا، ج ۲، ص ۲۰۲.

بنورالله المستفاد من سر المتابعة أنوار الجمال والجلال، فيكون في خلافة الحق عالم الغيب والشهادة، كما إن الله عالم الغيب والشهادة (فلا يظهر على غيبه أحداً) أي الغيب المخصوص - و هو غيب الغيب - أحداً - يعني من الملائكة (الآ من ارتضى من رسول) يعني من الإنسان.

فهذا هو السر المكنون المركوز في استعداد الإنسان الذي كان الله يعلمه منه والملائكة لا يعلمون كما قال: (أني أعلم ما لا تعلمون).

ومنها إن الملائكة لما نظروا إلى كثرة طاعتهم واستعداد عصمتهم ونظروا إلى نتائج الصفات النفسانية استعظموا أنفسهم واستصغروا آدم و ذريته، فقالوا: (أتجعل فيها) - أي: في الأرض - خليفة مع انه (يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) فحسن، مع هذه الصفات أحق بالخلافة منه كما قال بنو إسرائيل حين بعث الله لهم طالوت ملكاً (قالوا أنى يكون له الملك علينا ونحن أحق بالملك منه ولم يؤت سعة من المال) فأجابهم الله تعالى بأن استحقاق الملك إنما هو بالاصطفاء والبسطة في العلم والجسم و قال: (إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم والله يؤتي ملكه من يشاء).

غيب الهویت - موجودی که به هیچ وجه متعلق به غیر نباشد و متقید به قیدی نباشد عارفان هویت غیبیه و غیب الهویه و غیب مطلق و ذات احدیت نامند که ذات حق تعالی است به اعتبار لاتعیّن و تنزیه صرف.^۱

غیرمتناهی - مفهوم غیرمتناهی ولانهایت یعنی امور غیرمعدوده و غیرمحصوره و

حیات بدن به آن است خشک می شود و از بین می رود و شخص غضبناک فوت می کند و این است حال غضب ناشی از نفس.

و انسان غضبناک دائماً در انفعالات و کدورات و آلام است و غضب در خداوند عبارت از صفت قهاریت است و غلبه نور احدیت که مجالی برای ظهور کثرات در برابر او نمی گذارد.

غم - ← فرح.

غسیب - غیب در برابر شهادت است. ملاصدرا گوید غیب آن چیزی است که غایب است مثلاً ملکوت برای ملائکه شهادت است و حضرت الهیه برای آن ها غیب است و آنان نتوانند به آن حضرت برسند برای انسان هم صورتی از عالم شهادت است و هم روحی از عالم غیب ملکوتی است و او را سیری است که به واسطه آن مستعد قبول فیض نور الهی است و به واسطه تربیت از عالم شهادت به عالم غیب که عالم ملکوت است تواند رفت و به سر متابعت از عالم ملکوت به عالم جبروت سیر می کند و بالأخره به سر متابعت از انوار جمال و جلال حق بهره مند شوند.

فالغیب ماغاب، و ما شاهد فيه فهو شهادة؛ فالملكوت للملائكة شهادة، والحضرة الإلهية لهم غيب؛ وليس لهم الترقى إلى تلك الحضرة؛ وإن للإنسان صورة من عالم الشهادة المحسوسة، وروحاً من عالم الغيب الملكوتي، و سرّاً مستعداً لقبول فيض النور الإلهي بلا واسطة؛ فبالترقية يترقى من عالم الشهادة إلى عالم الغيب - و هو الملكوت - و بسر المتابعة و خصوصيتها يترقى من عالم الملكوت إلى عالم الجبروت والعظמות - و هو غيب الغيوب - فيشاهد

غیرمحدوده و به عبارت دیگر غیرمتناهی بودن وصف امور و موجوداتی است که آن‌ها را حد و نهایت نه در طرف مبدأ و نه در طرف منتهی نباشد و یا اموری که به عدد و شمار و احصا درنیایند و از عوارض تسلسل نیز نامتناهی بودن است.

به‌طور کلی موجودات خارجی یا از کمیات متصله‌اند و یا از کمیات منفصله.

نامتناهی بودن در کمیات متصله یک وقت در موجودات قارالوجود لحاظ می‌شود مانند ابعاد و اجسام نامتناهی و براهین متعددی برای ابطال وجود نامتناهی بودن در ابعاد قارالوجود اقامه شده است.

و یک وقت در امتدادات غیرقارالوجود لحاظ می‌شود مانند زمان و حوادث پی در پی و برهانی بر بطلان این‌گونه نامتناهی به‌ویژه در طرف آینده اقامه نشده است.

و در کمیات منفصله غیرمتدرج الوجود مانند اعداد که نامتناهی مفروض در آن‌ها به معنی وجود عده‌ایی بی‌شمار موجودات مجتمع‌الوجود نامتناهی است نیز باطل است.

در مورد تسلسل هم که پی‌درپی در آمدن امور و سلسله علل و معلول است به‌طور بی‌نهایت دو صورت دارد یا در امور واقعی خارجی لحاظ و فرض می‌شود آن هم براهین متعددی بر بطلان آن اقامه شده است. و یا در امور اعتباری ذهنی است که برحسب اعتبار معتبر است که غیرمتناهی یقی باشد و دلیلی بر بطلان آن اقامه نشده است.^۱ ← برهان و تسلسل.

ف

فَاعِل - کلمه فاعل یعنی کننده کار و انجام دهنده فعل که فعل او مقرون به اختیار و اراده اش باشد و از این جهت است که عنوان فاعلیت در موردی صادق است که ولو یک آن هم باشد متلبس به فاعلیت نباشد تا اراده درباره او صادق باشد و نظر به این معنی است که فلاسفه میان فاعل موجب و فاعل مختار فرق گذارده و فاعل موجب را مرادف با علت دانسته اند و گویند «الفاعل هو الذي يقتضى وجود المفعول و يجعله واجب الحصول»^۱

فاعل به اصطلاح طبیعی عبارت از امر است که تأثیر آن زمانی باشد و متدرج التأثير باشد.^۲

فاعل در فلسفه مقابل قابل استعمال شده است و به معنای تأثیر کننده و اثر گذارنده است چنان که قابل به معنی قبول کننده اثر از فاعل است.

فاعلیت فاعل یا بطبع است و یا به قسر است و یا به تسخیر است یا به قصد است و یا به رضا است یا به عنایت است و یا به تجلی است و بالجمله اقسام فاعل شش است.

الف - فاعل به طبع که مبدأ صدور فعل باشد بدون شعور و اراده و فعل آن ملایم با طبعش باشد یا «هو الذي يفعل بطبعه الجسماني حين هو مخلي و طبعه من غير عائق».

ب - فاعل به قسر که مبدأ صدور فعل باشد و فعل صادره از او بدون شعور و اراده باشد و لکن فعلش خلاف مقتضی طبع باشد یعنی خلاف مقتضی طبع اصلی آن باشد و یا «هو الذي يفعل بطبعه المقسورة على خلاف ما يقتضيه حين ما هو غير مخلي و نفسه به تحريك قاسر و تحويل محول».^۳

ج - فاعل بالجبر که مبدأ صدور فعل باشد بدون اختیار بعد از آن که از شأن آن اختیار یا عدم اختیار آن فعل باشد این سه نوع فاعل در این معنی که در فعل خود بلا اختیارند مشترک اند.

د - فاعل بالقصد و آن مبدأ صدور فعل است که مسبوق به اراده مسبوق به علم آن است که متعلق به غرض است در آن فعل و یا «هو ان يتساوى نسبه الى الطرفين فيحتاج الى ضميمة اخرى كعلم جديد و...» و به قولی صدور فعل از او مسبوق به علم و اراده باشد و نسبت اصل قدرت و قوت او بدون انضمام دواعی و یا صوارف به فعل و ترک مساوی باشد.^۴

۱- اسفار، ج ۳، سفر ۱، صص ۷۵-۲۲۰، ۲۵۵ و ج ۲،

سفر ۱، صص ۲۲۳-۲۲۶.

۲- همان، ص ۷۵.

۳- همان، ج ۱، صص ۵۴، ۲۰۱.

۴- همان، ج ۲، صص ۱۲۷، ۲۲۰.

هـ - فاعل بالعناية که مبدأ صدور فعل باشد و فعل او تابع علم او به وجه خیر باشد بر حسب نفس الامر و علم او به وجه خیر در فعل کافی برای صدور فعل باشد بدون نیاز به قصد زایدی بر علم و یا «هو الذی منشاء فاعلیته و علیته صدور الفعل عنه والداعی له علی الصدور مجرد علمه بنظام الفعل والجود».

و - فاعل بالرضا که مبدأ صدور فعل باشد و علمش به ذاتش که عین ذاتش می باشد سبب وجود اشیاء باشد و نفس معلومیت اشیاء و نفس وجود آنها از او باشد «بلا اختلاف و اضافة» و عالمیت او به اشیاء به عینه اضافت فاعلیت او باشد بر اشیاء بدون تفاوت و یا «هو الذی منشأ فاعلیته ذاته العالمة بذاته لا غیر و یکون علمه بمجموله عین هوته مجموله»^۱.

تعریف دیگری نیز برای فاعل بالتسخیر کرده و گوید عبارت از طبیعتی است که افعال او به استخدام قوای قاهره است «فیما ینشأ منها فی المادّة السفلیه من الحركات والاستحالات کالقوی الحيوانیة والنباتیة فیما یصدر عنها طاعة للنفس و خدمة للقوی» صدرا گوید اقسام فواعل شش گانه در نفس انسان موجود است به قیاس به افاعیل مختلفه آن، زیرا فاعلیت نفس به قیاس به تصورات و توهماتش بالرضا است و به قیاس آن چه حاصل می شود به مجرد تصور و توهم بالعناية است چنان که در اثر توهم سقوط از دیوار یا بام ساقط می شود و به قیاس به آن چه حاصل می شود به واسطه یبواعث خارجی به بالقصد است و به قیاس به فعل قبائح بالجبر است و فاعلیت آن برای حفظ مزاج وافادة حرارت غریزی در بدن به طبع است و برای حرارت حمائی و مرض و سمن مفرط و هزل

بالقصر است.

فاعل زمان - فاعل زمان حرکت

فلک الافلاک است و باید دانست که اقسامی دیگر برای فاعل ذکر کرده اند از این قرار:

الف - فاعل بالقوت مانند نار به قیاس به آنچه مشتعل نشده است و در شأن آن اشتعال باشد.

ب - فاعل بالذات که لذاته مبدأ فعل است در مقابل فاعل بالعرض.

ج - فاعل جزئی که علت تشخیصه یا نوعیه یا جنسیه است برای معلول شخصی یا نوعی یا جنسی و فاعل کلی مخالف آن است.

د - فاعل خاص که موجب انفعال یک چیز باشد مانند نار که محرق یک امر باشد در مقابل فاعل عام.

هـ - فاعل قریب که مباشر فعل است یعنی میان آن و فعلش فاصله نباشد و مقابل فاعل بعید و متوسط.

و - فاعل ناقص که در فاعلیت خود محتاج به آلت و حرکاتی باشد تا مهیا برای صدور فعل شود در مقابل فاعل کامل.

ز - فاعل بسیط که احدی الذات باشد در مقابل فاعل مرکب مانند ذات حق.^۲

الفراسته - استدلال به خلق ظاهر بر خلق باطن، خداوند به این امر تنبیه فرموده است در آیات «ان فی ذلک لآیات للمتوسین» و «تعرفهم بسیماهم» و بالجمله فراست اختلاس معارف است و آن دو قسم است: یک قسم آن برای انسان از خاطره ای بدون این که سبب آن معلوم

۱ - مبدأ و معاد، ص ۹۸.

۲ - اسفار، ج ۲، سفر ۱، صص ۱۹۲ - ۲۲۵.

باشد حاصل می‌شود که نوعی الهام باید دانست و نوعی دیگر از طریق استدلال به صورت و شکل‌های ظاهر بر اخلاق باطن است.^۱ و در حدیث است اتقوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ رِيَّةٍ و بالجمله.

فراست عبارت از دریافتن اخلاق و حالات باطن است به راهنمایی اخلاق و حالات ظاهره و بالجمله اختلاس معارف است که گاه از طریق که اسباب و موجبات آن معلوم نیست آشکار می‌شود که نوعی از الهام و وحی است و گاه از راه کسب و ممارست حاصل می‌شود که نوعی دیگر است و فراست حقیقی همان نوع اول است.

فرح و غم - فرح و غم نیز از کیفیات نفسانی‌اند و فرح عبارت از کیفیت نفسانی است که از توابع آن حرکت روح است به طرف برون و خارج بدن برای رسیدن به امر ملذ و غم عبارت از کیفیت نفسانی است که از توابع آن حرکت روح است به درون از جهت ترس از امور مودی که مترتب بر آن است و هر دوی آن‌ها تابع انفعالات خاصه روح‌اند.^۲

قُوز - قوز از کیفیات نفسانی است که از توابع آن حرکت روح است به درون از جهت ترس از امور مودی واقعی یا خیالی.^۳

فسق - فسق یکی از رذایل اخلاقی است و اصل فسق خروج است «فسقت الرطبة من قشرها» این خرما از پوست خارج شد، گویا فاسق از اطاعت خداوند خارج شده است، فاسق به نزد خوارج کافر است و به نزد معتزلیان نه مؤمن است و نه کافر زیرا ایمان به نزد آن‌ها عبارت از مجموع تصدیق و اقرار و عمل است و کفر عبارت از تکذیب حق و انکار کردن آن

می‌باشد بنابراین معتزلیان فسق را قسم موسمی دانسته‌اند که بین مؤمن و کافر است زیرا با هر یک در پاره‌ای از احکام مشترک است هر کدام از آن‌ها استناد به آیاتی کرده‌اند صاحب کشاف فاسقین را از حد ایمان خارج دانسته است به استناد قرآن مجید لکن در این‌که فاسق خارج از امر و اطاعت خداوند است همه متفق‌اند و البته فسق را هم جایی است.

قوله جلّ اسمه: «وَمَا يَضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ» الفسق أصله الخروج من قولهم «فسقت الرطبة من قشرتها» أي: خرجت، فكأن الفاسق هو الخارج عن الطاعة، و تسمى الفأرة «فويسقة» لخروجها لأجل المضرة.

و عند الخوارج إنّه كافر، و عند المعتزلة إنّه لا مؤمن و لا كافر، لأن الإيمان عندهم عبارة عن مجموع التصديق و الإقرار و العمل، و الكفر تكذيب الحق و جحوده، فجعلوه قسماً ثالثاً نازلاً بين منزلي المؤمن و الكافر لمشاركه كلّاً منها في بعض الأحكام.

و احتج المخالف بقوله تعالى (بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان) [۱۱/۴۹] و قال: (حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ) [۷/۴۹] و صاحب الكشاف لا عتزاله فسّر الفاسقين بالخارجين عن حدّ الإيمان معتضداً بقوله: (إنّ المنافقين هم الفاسقون) [۶۷/۹] و تبعه البيضاوي جرياً على عادته في الاتباع، و هذه المسئلة طويلة مذكورة في الكلام.

۱- مفاتيح الغیب، ص ۱۴۱.

۲- اسفار، ج ۱، سفر ۲، ص ۱۴۸.

۳- همان، ج ۴، ص ۱۵۰.

و مرتكب الكیبرة فاسقٌ خارج عن أمرالله
بالاتفاق، وله درجات:

الأول: الذي لا یُمیز بین الحق والباطل،
والجميل والقیح، ساذجاً عن العقائد الرديئة، غیر
مستمر الشهوة؛ و هو سریع القبول للعلاج قريب
المبادرة إلى التوبة.

الثاني: أن يكون قد عرف ذلك، لكنه
یتعاطاها انقياداً لشهوته، و إغراضاً عن صواب
رأیه لاستیلاء الداعية الشهوية علیه، بل زین له
سوء عمله، لكن علم تقصيره....

فصل - ممیز جوهری اشیاء را فصل گویند
که مقوم اجناس است و علت وجود اجناس
می باشد مثلاً ناطق فصل انسان است که او را از
سایر امور مشترکه جنسی که حیوانیت باشد
ممتاز و جدا می کند و مراد فصل منطقی نیست
بلکه فصل اشتقاقی است که مبدأ فصل منطقی
است.

توضیح آن که آنچه را در علم میزان فصل
می گویند فصول منطقی هستند که از مبادی
خاصی گرفته شده اند که در حقیقت آن ها
فصول اند مثلاً مفهوم ناطق که فصل انسان است
مبدئی دارد که مأخوذ از آن است و آن مبدأ نفس
ناطقه است و همین طور حساس مأخوذ و مشتق
از نفس حاسه است در حیوان که آن ها را فصول
اشقاقیه گویند و آن ها به عینه همان صور نوعیه اند
پس فصول حقیقی صور نوعیه اند و همان صور
نوعیه اند که حافظ و وحدت نوعیه اند و فصل اخیر
اشیاء اند که ثابت بوده و مانند اصل و عموداند در
اشیاء و همین فصول اخیرند که حافظ «هذیت»
اشیاء بود و واجد جمیع مراتب وجود آن هاند و
بالآخره به قول صدرا وجود در تمام اشیا
فصل الفصول و فصل اخیر آن ها است و یا صور

طبیعیه اصول حافظه و فصول آن ها است.
پس ناطق و حساس و متحرک در حقیقت
فصول محموله اند نه فصول حقیقیه.^۱

و بالآخره حقایق فصول بسیطه عبارت از
وجودات خاصه ماهیات است.^۲

ملاصدرا گوید آنچه را اهل معقول به عنوان
فصول اجناس ذکر کرده اند درواقع فصول
نیست و بلکه از لوازم فصول است بنابراین
«حساس، متحرک» به حسب مفهوم هیچ کدام
فصل حیوان نیستند و بلکه فصل حقیقی آن
«ذاتفس دراکه» است و دراکیت و متحرکیت نیز
عین هویت نفس حیوانی نیست و بلکه از جمله
لوازم آن است. لکن انسان ها از جهت عدم
اطلاع از فصول حقیقی اشیاء و یا از آن روی که
نامی به درستی برای آن ها وضع نشده است از
ذکر فصول حقیقی به لوازم و علایم فصول
منحرف شده اند و بنابراین مراد از حساس خود
این مفهوم فصل نیست زیرا این مفهوم یک امر
عرضی و اعتباری است و بلکه فصل حقیقی
چیزی است که مبدأ این امور است.^۳
آیا تقوم جنس به فصل برحسب خارج
است یا ذهن.

ملاصدرا گوید تقوم جنس به فصل برحسب
تحلیل عقل است و نه در خارج زیرا درخارج
جنس و فصل متحدند و دو امری که در ظرفی
متحد باشند در همان ظرف روانیست که یکی از
آن دو مقوم آن دگر باشد. و همین طور است
علیت فصل برای جنس یک امری است در عقل

۱- رساله عرشیه، ص ۳۴.

۲- اسفار، ج ۱، صص ۵۰، ۴۴۱.

۳- همان، ج ۲، سفر ۱، ص ۲۵.

وی گوید.^۱

از فصل اشتقاقی حقیقی تعبیر به فصل منطقی می‌شود مانند نامی که فصل نبات و حساس فصل حیوان و ناطق فصل انسان است که اول عنوان نفس نباتی است و دوم عنوان نفس حیوانی و سوم عنوان نفس ناطقه است و این نفس‌های سه‌گانه فصول اشتقاقی دارند.

فصل و وصل - برهان فصل و وصل.^۲

فطنت - فطنت یعنی زیرکی و فطن یعنی باهوش و ذکا و عبارت از تنبیه به چیزی است که شناسایی آن مقصود و منظور باشد و اغلب در احجیه و لغز به کار برده می‌شود.^۳

فضیلت علم - ملاصدرا در باب فضیلت علم به استناد آیات و روایات شرح مفصلی داده‌اند و بیش از ده آیه در این مورد ذکر کرده و تفسیر کرده‌اند.

فی الدلالة على فضيلة العلم من الكتاب والحديث والانار

و اما شواهد القرانیة فمن وجوه:

احدها قوله: شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم، فانظر كيف بدأ بنفسه، وثنى بالملائكة، وثلث باهل العلم، وناهيك بهذا شرفا وفضلا وجلالة ونبلا.

و ثانيها ان الله تعالى سمى العلم بالحكمة، ثم انه عظم امر الحكمة و ذكرها في كثير من المواضع على سبيل الامتنان والاهتمام والاستعظام، فقد قال في البقرة، و من يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا، و ما انزل عليكم من الكتاب والحكمة، و قال في النساء: انزل الله عليك الكتاب والحكمة، فقد اتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة، و قال في الانعام: اولئك الذين اتيناهم الكتاب والحكم، و قال في

لقمان: ولقد اتينا لقمن الحكمة، و في النحل: ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة، والمفسرون و ان ذكروا في معنى الحكمة وجوها مختلفة حسب وجوه المناسبة، كالموعظة والفهم والنبوة والقران، الا ان مرجع جميعها الى العلم، كما هو مكشوف عند اهل البصيرة.

و ثالثها قوله تعالى: هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون، و قد فرق الله تعالى بين سبعة نفر في كتابه الكريم، فقد فرق بين الخبيث والطيب، فقال: قل لا يستوى الخبيث والطيب، و بين الاعمى والبصير، قل هل يستوى الاعمى والبصير، و بين النور والظلمة، هل تستوى الظلمات والنور، و بين الجنة والنار، و بين الظل والحرور.^۴

و اذا تأملت هذه الوجوه تأملا لطيفا، وجدت كل ذلك مأخوذا من الفرق بين العالم والجاهل، و بين العلم والجهل.

و رابعها قوله تعالى: واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم، والمراد من اولى الامر، هم الراسخون في العلم على اصح اقوال المفسرين المشهورين، لا الملوك والامراء ذوى الشوكة، و عند مفسرى اصحابنا الامامية رضوان الله عليهم، المراد بهم اهل بيت النبوة والظهاره سلام الله عليهم اجمعين، ثم انظر الى هذه المرتبة فانه سبحانه ذكر العالم الراسخ في المرتبة الثالثة في قوله: شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم، ثم انه تعالى زاد في الاكرام فجعلهم

۱- اسفار، ج ۳، سفر ۱، ص ۱۰۲.

۲- همان، چاپ سنگی، ج ۲، ص ۱۳۸.

۳- همان، ج ۳، ص ۵۱۶.

۴- مفاتیح الغیب، صص ۱۱۸-۱۱۹.

في المرتبة الثانية في الايتين، و ما يعلم تأويله الا
الله والراسخون في العلم، وقال: قل كفى بالله
شهيداً بيني وبينكم و من عنده علم الكتاب.

وخامسها قوله: يرفع الله الذين آمنوا منكم
والذين أتوا العلم درجات، قال ابن عباس:
للعلماء درجات فوق المؤمنين بسبعمئة درجة ما
بين الدرجتين مسيرة خمس مئة عام، قال
بعضهم: إن الله تعالى ذكر الدرجات لاربعة
اصناف، أولها للمؤمنين من أهل بدر، قوله: إنما
المؤمنين الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم، إلى
قوله لهم درجات عند ربهم، والثانية للمجاهدين،
قوله: فضل الله المجاهدين بأموالهم و أنفسهم
على القاعدين درجة، والثالثة لمن عمل
الصالحات، ومن يأتي مؤمناً قد عمل الصالحات
فالولئك لهم الدرجات العلى، والرابعة للعلماء،
والذين أتوا العلم درجات، فالله تعالى قد فضل
أهل بدر على غيرهم من المؤمنين بدرجات، و
فضل المجاهدين على القاعدين بدرجات، و
فضل الصالحين على هؤلاء بدرجات، ثم فضل
العلماء على جميع الاصناف بدرجات، فوجب
كون العلماء أفضل الناس.

و سادسها قوله: انما يحشى الله من عباده العلماء، فوصفهم بما وصف به الملائكة المقربين من قوله: وهم من خشية مشفقون، و فى هذه الآية وجوه من الدلالات على فضل اهل العلم.

الاول الدلالة على كونهم من اهل الجنة، لقوله: جزاؤهم عند ربهم جناب عدن تجري من تحتها الانهار الى قوله: ذلك لمن خشي ربه، و لقوله تعالى: و لمن خاف مقام ربه جنتان، والدليل على ان العالم انما...

فلسفه - در لغت یعنی دانش، در اصطلاح

نام فن خاصی است که بنای آن بر تفکر و استدلال عقلی است، ریشه یونانی دارد، در تمدن اسلامی اطلاق حکمت به آن شده است. تعریف قدیمی آن عبارت است از: علم به احوال اعیان موجودات است بدان سان که در نفس الامر هست به اندازه توانایی انسان. به نظر می‌رسد که ملاصدرا از این تعریف عدول کرده است و ی در تعریف فلسفه گوید: عبارت از استکمال نفس انسانی است بواسطه شناخت حقایق موجودات بدان صورت که واقعیت دارد و حکم به وجود آن‌ها از راه تحقیق برهانی و نه از راه گمان به اندازه وسع انسان و برحسب طاعت بشری که هدف آن تشبه به باری تعالی است و در حقیقت این تعریف، تعریف به ثمره فلسفه می‌باشد، نظر ملاصدرا بیان این امر است که فلسفه حقیقی عبارت از آن علمی است که ثمره آن کمال انسان باشد در جهت علم و عمل و لذا در توجیه تعریف فوق گوید: انسان مرکب از دو ماده اصلی است یکی صورت معنوی که از عالم امر است و دیگر ماده حسی که از عالم خلق است، و نفس را نیز دو جهت است یکی جهت تعلق آن به ماده و دیگر جهت تجرد آن و لذا حکمت حق برحسب آباد کردن و اصلاح هر دو نشأه ایجاب می‌کند که به واسطه دو فن نظری و عملی حکمت هر دو قوه اصلاح شده کمال یابند یعنی قوه نظری و قوه عملی.^۱

و بالجمله به نظر می‌رسد که ملاصدرا از تعریف قدیمی فلسفه (علم به احوال اعیان موجودات بدان ترتیب که در نفس الامر هست به قدر طاقت و قدرت انسان) عدول کرده است.

۱- اصفار، چاپ سنگی، ج ۱، سفر ۱، صص ۲۰-۲۲.

وی دو تعریف قریب المعنی برای فلسفه کرده است به شرح زیر:

۱- فلسفه عبارت از استکمال نفس انسانی است به واسطه معرفت حقایق موجودات در حد وسع انسان و حکم به وجود موجودات از روی تحقیق و به استناد برهان و نه از روی ظن و تقلید.

۲- فلسفه عبارت از شناخت ترتیب و نظام عقلی جهان وجود است در حد قدرت انسان.^۱

فلسفه اولی - یکی از اقسام فلسفه نظری را فلسفه اولی یا علم کلی و امور عامه و فلسفه ماورای طبیعت و نیز ماقبل طبیعت و الهیات به معنی اعم نامند. موضوع فلسفه اولی موجود بماهو موجود است و مسائل آن بحث در عوارض موجود بماهو موجود است، منظور از موجود بماهو موجود، عدم اختصاص آن به امری از امور است یعنی موجود بدون لحاظ این که این موجود نبات باشد، معدن باشد، حیوان باشد، کم باشد، کیف باشد، زیرا بحث از موجود از لحاظ ذوکم بودن ریاضیات، از لحاظ نبات، گیاه شناسی و از لحاظ معدن بودن، معدن شناسی و... می باشد و موضوع علم کلی هیچ یک از این ها نیست، در علم الهی بحث در موجود من حیث هو مزجود و اقسام اولیه آن می شود یعنی عوارض اولیه موجود بدون این که مقید به ریاضیات یا طبیعیات و یا غیر آن باشد.

فلسفه الهی و فلسفه اعلی را فلسفه اولی نامند.

فلسفه عامیه - مراد از فلسفه عامیه و فلسفه مشهوره همان فلسفه معموله است.

صدرا فلسفه مشهوره و عامیه را در مقابل فلسفه خاصیه متعالیه خود قرار داده است

چنان که در بعضی از موارد و مسائل گوید مطلب در فلسفه مشهوره و یا عامیه چنین توضیح داده شده است و در فلسفه ما از این قرار است.^۲

فلک - فلک جسمی است کروی الشكل که قابل خرق و التیام نیست و محاط به دو سطح متوازی است و مرکز آن دو سطح یکی است.

افلاک را طبایع دیگری است که غیر از طبایع عناصر اربعه می باشد و صدرا گوید طبیعت فلک و نفس حیوانی او یکی است. ← افلاک و اول ماخلق و عقول و نفوس.^۳

فهم - فهم عبارت از تصور شئی است از راه کلام و لفظی که متکلم بر مخاطب خود القا کند و افهام عبارت از ایصال معنی است به واسطه کلام و لفظ به مخاطب (به فهم سامع).^۴

فیض - فیض در لغت به معنی ریزش و اعطا کردن و باران آمده است و در اصطلاح عبارت از القای امری است در قلب به طریق الهام بدون تحمل زحمت کسب و اکتساب و به معنی فعل فاعلی که فعلش دائم بوده و برای غرض و عوض نباشد نیز آمده است که به وجهی مرادف با جود است.

و فیض اقدس که به نام قضای ازلی هم خوانده می شود عبارت از ثبوت اشیاء است در علم حق به نظام الیق و افضل «من حیث کونها تابعة لاسماء الحق و صفاته» که عین ذات او است و وجود آن ماهیات در خارج به افاضه

۱- اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۱.

۲- همان، ص ۳۵۶.

۳- همان، ج ۲، صص ۳۱، ۸۶.

۴- همان، ج ۳، سفر ۱، ص ۵۱۲.

وجود بر آنها است بر حسب اوقات و استعدادات مخصوصه از حق تعالی که فیض مقدس است.

بنابراین فیض مقدس مترتب بر فیض اقدس است زیرا به واسطه فیض اقدس اعیان ثابته و استعدادات اصلیة آنها در عالم علم تحصیل می‌یابند و به واسطه فیض مقدس اعیان و لوازم آنها در عین تحقق می‌یابند از فیض مقدس تعبیر به نفس رحمانی هم شده است و «هو بعینه القدر الخارجی اذا التقدير تابع لعلم الله و كلاهما فی الوجود غیر منفک عن ذاته»^۱

و مراد از فیض اول عقل اول است.^۲

۱- اسفار، ج ۲، ص ۳۵۴ و ج ۸، ص ۲۰۳.

۲- مشاعر، ص ۹۷.

ق

قابل - قابل یعنی قبول کننده چنان که فاعل

به معنی کننده کار است و کسی که فعلی را انجام می دهد فاعل گویند و قابل به معنی پذیرنده فعل است و فرق آن با فاعل آن که قابل بماهو فاعل مقتضی مقبول خود نیست و فاعل بماهو فاعل مقتضی مفعول خود هست، قایل عبارت از تهیو و استعداد و استحقاق وجود مقبول است و نسبت فاعل به مفعول خود به وجوب است و لکن نسبت قابل به مقبول خود بالامکان است زیرا که فاعل تام موجب فعل است و قابل موجب و مستلزم قبول نیست گرچه درست است که قابل و مقبول ذهناً و از لحاظ مفهومی متضایقانند.^۱

یکی از مباحث مورد توجه ملاصدرا این است که آیا جایز است که یک امر بسیط هم قابل باشد و هم فاعل، هم مؤثر باشد و هم متأثر، وی گوید: اگر قبول به معنی انفعال و تأثر باشد یک چیز نتواند متأثر از نفس خود باشد یعنی هم مؤثر باشد و هم متأثر و اگر قبول و مقبول صفت کمالی قابل باشد یک چیز نتواند مستکمل به خود باشد. ملاصدرا بر آن است که کسانی که گویند یک چیز به دو اعتبار می تواند قابل و فاعل باشد به طور مطلق درست نیست. و هیچ شیء مستکمل به خود نیست.

به نظر می رسد که منظور از طرح این مبحث اثبات مبدأ المبادی باشد.

قادر - قدرت.^۲

قادسات - مراد عقول مفارقة اند که مقدس و منزّه از ماده و شوائب مادی اند.^۳

قاعدة امکان اشرف - در ضمن بعضی از مسائل به طور خلاصه و اشاره گفته شد که فلاسفه به استناد قاعدة امکان اشرف مسائل بسیاری را حل کرده و وجود بسیاری از وسایط را ثابت کرده اند. مفاد قاعدة آن که، هر گاه موجود ممکن تحصیل و وجود یافته باشد بالالتزام بایستی موجود ممکن اشرفی هم قبل از آن موجود شده باشد که علت آن باشد بنابراین قبل از اجسام و جسمانیات مجرداتی مانند عقول و نفوس موجود شده اند و مبنای این قاعدة اصل امتناع صدور کثرت از واحد است و بالجمله مفاد این قاعدة این است که ممکن اشرف باید اقدام باشد در مراتب وجود از ممکن اخس و این که هرگاه ممکن اخس موجود باشد ناچار

۱- مبدأ و معاد، ص ۴۸ و اسفار، ج ۲، سفر ۱، صص ۷۵، ۱۷۶.

۲- اسفار، ج ۳، صص ۸-۱۰.

۳- رسائل، ملاصدرا، ص ۱۶۲.

موجودات اشرفی که نمونه و اصول حافظه آنها باشد در عوالم دیگر موجودند.^۱

قاعده فرعیه - مفاد قاعده فرعیه این است که ثبوت چیزی برای چیزی دیگر مستلزم ثبوت مثبت له می باشد زیرا مادام که مثبت له موجود نباشد چگونه می توان چیزی را به آن نسبت داد نهایت مثبت له یک وقت موجود در خارج است یک وقت موجود در ذهن است در هر حال اگر اتصاف در خارج باشد مثبت له باید در خارج باشد و اگر در ذهن باید در ذهن باشد. بعضی قاعده فرعیه را طوری دیگر بیان کرده و گویند «ثبوت شیء لشیء متفرع علی وجود المثبت له» نه آن که مستلزم ثبوت المثبت له.

صدرا گوید «ثبوت شیء لشیء متفرع علی ثبوت المثبت له فی ظرف الاتصاف» و بعضی گویند ثبوت شیء لشیء متفرع علی ثبوت ذالک الشیء فی نفسه.^۲

قبول - قبول بر دو نوع است یکی قبول به معنای انفعال تجدیدی و دیگر قبول به معنی مطلق اتصاف. - قابل و برهان فصل و وصل.^۳

قدر - قدر در لغت به معنای اندازه تدبیر، حکم، قسمت، اقتدار، مقدار، مماثلت، طاقت، قوت، حرمت وقار و بی نیازی آمده است.

و در اصطلاح فلسفی عبارت از تعلق اراده ذاتی احدیت به اشیای خاص است و به عبارت دیگر هر حالی از احوال اعیان و موجودات به

باید قبل از آن ممکن اشرفی هم موجود شده باشد و بالحس والوجدان ممکنات اخس موجودند پس موجودات اشرف که عقول و مجردات دیگر باشند موجودند.

صدرا این قاعده را عکساً نیز صادق دانسته و گوید هرگاه ممکن اشرف موجود باشد ممکن اخس هم باید موجود شود و همان طور که از موجودات اخس پی به وجود موجودات اشرف می بریم که عقول مجرد و نفوس مدبره و صور مثالی باشد از راه عکس قضیه ثابت می شود که موجودات اخسی بعد از مجردات هست و بعد از آن که ثابت شد که برای موجودات طبیعی و بسایط عنصریه عقل مدبر و صورت مثالی است در عالم مفارقات، ثابت خواهد شد که برای آنها نفس نباتی و حیوانات نفسانی و قوت خیالی موجود در عالم برزخ نیز هست و بالجمله موجودات اخس بلا واسطه نمی توانند از ذات شریف الهی صادر شوند به حکم آن که «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» و بالحس والوجدان می دانیم که موجودات ممکنه اخس موجود اند پس وسایطی بوده اند که واسطه در وجود ممکنات اخس شده اند و آن وسایط نمی توانند که از موجودات اخس باشند زیرا همان محظور قاعده امتناع صدور کثرت از واحد جریبان می یابد پس وسایط باید از لحاظ وجودی اشرف باشند و آنها عقول مجرد و نفوس طولیه و مدبره و بالآخره مثل نوری و صور مقداریه اند تا آن که نوبت به اخس الممكنات رسیده است.

صدرا قضیه را عکساً صادق داند و گوید از راه عکس قضیه ما نیز وجود بسیاری از موجودات را ثابت می کنیم و گوییم وجود موجودات اخس ما را راهنمایی می کند به این که

۱- اسفار، ج ۲، صص ۵۸، ۳۰۷ و ج ۴، ص ۸۱ و ج ۲، سفر ۳، صص ۲۴۴-۲۴۶.

۲- رسائل، ملاصدرا، ص ۱۱۵.

۳- مبدأ و معاد، ملاصدرا، ص ۴۹.

زمان و سبب معین عبارت از قدر آنها است چنانکه گویند «والقدر عبارة عن ثبوت صور جميع الموجودات في العالم النفسى على الوجه الجزئى مطابقة لما فى موادها الخارجية الشخصية» که مستند به اسباب و علل واجبه به آنها و لازمه معینه آنها است و محل قضا لوح و قلم است و بالجمله قدر عبارت از صور جميع موجودات است در عالم نفسی بر وجه جزئی مطابق با مواد خارجی^۱.

ملاصدرا در اسرار الآيات گوید:^۲

قدر بر دو قسم است: قدر علمی و قدر خارجی، قدر علمی عبارت است از وجود آن اشیاىی که در عالم اندازه و جهان مقدار آمده است و به صورت جزئی در قوه ادراک و نفس مصور و نقش گردیده و قدر خارجی عبارت است از وجود آن صورتها در مواد خارجی خود به صورت تفصیل و گسترده یکی بعد از دیگری در گرو وقت و زمان مخصوص به خود است که به مواد و استعدادات آن بستگی دارد. مراد از قدر علمی صور علمی و اموری است که باید تقرر یابد در نفوس فلکیه و منظور از خارجی ظهور آنها است بر حسب اقتضای زمان و مکان و استعدادات، در تفسیر بزرگ^۳ گوید قدر عبارت از حصول تمام موجودات در عالم نفس بر وجه جزئی است مطابق با آنچه در مواد خارجی تقرر می یابد. عالم قدر از نظر او عالم مثال است که خیال عالم است که از عالم مثال به عالم شهادت آید.

قدرت - صدرا گوید قدرت در ما عبارت از حالت نفسانی است که مصحح فعل و عدم آن می باشد و به عبارت دیگر قدرت در حیوان حالت نفسانی است که به واسطه آن درست

است که صادر شود از او فعل هرگاه بخواهد و صادر نشود از او هرگاه نخواهد و ضد آن عجز است و هر یک از آن دو یعنی قدرت و عجز به قیاس به بعضی از اشیا متفاوت اند زیرا معنی قادر این نیست که به طور مطلق «یصح منه صدور کل ما یشاء» والا فقط بر ذات حق درست می بود و چه بسا قادری که درست نباشد از او مگر صدور بعضی از افعال^۴ و گوید «القدرة صفة مؤثرة على وفق العلم والارادة» و قدرت در ما عین قوت است و در واجب عین فعل است زیرا که در واجب جهت امکانیه نیست و قدرت او مندرج در تحت هیچ یک از مقولات نیست بلکه «کون ذاته بحيث یصدر عنه الموجودات» می باشد از جهت علم او به نظام خیر.^۵

و بالجمله - قدرت یعنی توانایی بر انجام کار و ترک آن و این معنی از مفهوم قدرت دانسته می شود. پاره ای گفته اند قدرت باید مقارن با فعل باشد یعنی اگر مقارن با فعل نباشد قدرت نیست. چون قدرت توانایی انجام فعل است و اگر فعلی نباشد معنی پیدا نمی کند و انگهی قدرت اگر تمام شرایط آن فراهم شود یعنی شرایط و اجزای مؤثریت آن، قهراً فعل را انجام می دهد و یکی از شرایط مؤثریت وجود فعل است و اگر فعل نباشد قدرت و عدم قدرت معلوم نمی شود. و بهر حال اگر فعلی نباشد قدرت و یا قوت بر فعل نخواهد بود، ملاصدرا گوید بهر حال آن کیفیت نفسانی که قدرت نامند هم قبل و هم بعد

۱- مبدأ و معاد، ص ۹۲.

۲- اسرار الآيات، ص ۹۶.

۳- تفسیر بزرگ، ج ۲، ص ۲۵۴.

۴- اسفار، ج ۱، سفر ۳، صص ۳۰۷-۳۲۰.

۵- همان، ج ۳، سفر ۱، صص ۸-۱۳.

از فعل وجود دارد و لکن آن کیفیت قوت کامل نیست و یکی از اجزای قدرت است.

ملاصدرا می‌گوید صاحب این قول فراموش کرده است که قوت گاه مقابل فعل است که امکان از لوازم آن می‌باشد و گاه منظور از قوت، قوت ایجابی است برای فاعل تام‌الفاعلیه و فراموش کرده است این قوت را لازمی است که آن امکان است و باز نمی‌داند که این امکان استعداد محض است و با فعلیت جمع نمی‌شود و حال این امکان مانند امکانات ذاتی نیست.

متکلمان گفته‌اند قدرت در صورتی درست است که دو جهت فعل و ترک آن در پاره‌ای از آن صادق باشد و بنابراین فاعل دائم‌الفعل را قادر نمی‌نامند.

ملاصدرا گوید چون ما قادر را تفسیر کرده‌ایم به کسی که با شعور از او فعل صادر شود، پس هر کس از روی مشیت کاری را انجام بدهد چه فعل او دائم باشد یا نه، قادر مختار است...

وی گوید نهایت قادر بر اقسامی است:

۱- فاعل بالقصد که نسبت آن به دو طرف فعل و ترک آن متساوی باشد که در انجام فعل نیاز به امری دیگر دارد مانند علم جدید یا وجود قابل و یا غیر آن، مانند وجود داعی یا زوال مانع.

۲- فاعل بالعناية که منشأ فاعلیت آن و علت صدور فعل، از او و داعی صدور فعل، مجرد علم او باشد به نظام فعل وجود و نه غیر آن از امور زایده بر علم.

مانند افعال واجب تعالی.

۳- فاعل بالرضا که منشأ فاعلیت آن ذات عالمه آن باشد نه غیر آن و علم او به مجعولش عبارت از عین هویت مجعولش باشد. مانند ذات

واجب به نزد اشراقیان که نوریت ذاتی او سبب ظهور موجودات است در اعیان و مجموعات بالذات او انوار قاهره و مدیره عقلیه و نفسیه و به واسطه آن‌ها انوار عرضیه به ترتیب تا مستهی شود به غواصق در هر سه نوع فاعل یاد شده فاعلیت آن‌ها بالاختیار است. و سه قسم دیگر فاعل بالجبرند مانند:

۴- فاعل بالطبع که به طبع جسمانی خود منشأ صدور فعل است به شرط عدم مانع.

۵- فاعل بالقسر که باطبع مقسوره خود فعل انجام می‌دهد.

طبع مقسوره‌ای که برخلاف مقتضای طبع اولیه او است یعنی اگر تحریک قاسری نباشد طبع اولیه او چیز دیگری است.

۶- فاعل بالتسخیر و آن طبیعتی است که به استخدام قوه قاهره فعل انجام می‌دهد. مانند قوای جذب، دفع و غیره که صدور این افعال نه بر حسب طبع تنها است و نه بالقسری است که مخالف طبع است بلکه بر مبنای موافقت مبادی آن‌ها است که مقتضی آن‌ها است.

در شواهد الربوبیه درباره قدرت خداوند گوید:

اشراق چهارم: در بیان قدرت و علم واجب‌الوجود به ذات خویش

قدرت واجب‌الوجود عبارت است از صدور و فیضان اشیاء (مانند عقول و نفوس و اجرام و اجسام) از ناحیه ذات به صرف مشیت و اراده‌ای که عین ذات او است نه زاید بر ذات او؛ و علم واجب‌الوجود به ذات خود که عین همین عنایت ازلیه است، عبارت است از انکشاف ذات او برای ذات او (که لازمه شدت وجود و کمال و تمامیت ذات او است) به وجهی که کلیه خیرات و

فضایل از نفس ذات او بر ذات او و به نفس ذات او فایض گردد (بدین معنی که ذات او که مبدأ و منشأ حقیقی کلیه خیرات و کمالات و فضایل وجود است، بدان گونه که هست بر ذات او مکشوف و معلوم باشد).^۱

از مجموع آنچه گفته شد برمی آید که دو تعریف اصلی برای قدرت شده است:

۱- صحت فعل و ترک آن و بودن فاعل در حالی که اگر بخواهد انجام دهد و اگر نخواهد انجام ندهد. تفسیر اول آن متکلمان و تفسیر دوم از فلاسفه متأخر است.^۲

اساس بحث این است که عالم چگونه می تواند حادث و مسبوق به عدم باشد درحالی که ذات خداوند علت تامه است و تخلف معلول از علت تامه جایز نیست پس چگونه گفته می شود که عالم معدوم بوده و موجود و حادث شده است. متکلمان و فلاسفه مبحث قدرت و اراده و اختیار را عنوان کرده اند که خداوند در عین حال که علت تامه است صاحب اراده و مشیت و اختیار است و مطابق مصلحت و مشیت خلق می کند و جهان مسبوق به اراده و معطوف به اختیار حق است پس ذات حق فاعل موجب نیست که فاعل مختار است. ایراد دیگر این است که قدرت و اراده و اختیار هر سه عین ذات حق اند و اراده و قدرت هم به مانند ذات قدیم اند و بنابراین چه مرجعی ایجاب کرده است که جهان در فلان زمان یا فلان وقت خلق شود و چه مرجعی بوده است که تا آن هنگام خلق نشده بوده است. آیا عالم قدیم است یا حادث.

ازلی است این فرض شبیه به فرض زکریای رازی در قدمای پنج گانه است گرچه پیروان قدمای خمس آن ها را در سطح علل می دانند و پاره ای از فلاسفه گویند معلول فاعل مختار، لازم نیست که ازلی باشد هر چند فاعل مختار ازلی باشد، زیرا فاعل مختار ازلی تواند که از صدر معلول و فعل خودداری کند زیرا معنی فاعل مختار این است که اگر مشیت او تعلق به ایجاد گرفت ایجاد کند و اگر نه، نه.

خواجه نصیرالدین طوسی گوید همه متکلمان گویند که جهان حادث است و اثبات صانع عالم را از طریق حدوث عالم کرده اند و بنابراین جهان وجود ازلی نیست درحالی که پاره ای از اشاعره، به قدمای هشت گانه گفته اند و آن قدمای هشت گانه را صفات مبدأ المبادی دانسته اند. در این بین عده ای از فلاسفه گفته اند که فاعل ازلی را فعل ازلی باید.^۳

ملاصدرا بعد از یادآوری آرا و اقوال دیگر در باب قدرت و اراده و اختیار گوید: ما و سایر حیوانات در کارهای خود هر چند به ظاهر مختار می نمایم درواقع مضطر در صورت مختاریم زیرا حرکات و کارهای نفوس حیوان تسخیری است مانند فعل و حرکات طبیعت و فرق بین طبیعت و نفس ذی شعور این است که نفس آگاه به اهداف و اغراض و دواعی خود می باشد و طبیعت نمی باشد ولیکن فلاسفه محقق برای کل افعال و حرکات غایاتی قایل شده اند چه آن که فاعل آن افعال، مختار باشد یا نه، فعلش مسبوق

۱- ترجمه شواهد، ص ۴۱۷

۲- اسفار، ج ۱، سفر ۳، ص ۳۰۷.

۳- همان، ص ۳۱۱.

پاره ای از متکلمان گویند علت ازلی ایجاب می کند که معلول آن ازلی باشد و بنابراین جهان

به اراده باشد یا نه.

فعل ارادی به طور مطلق ویژه ذات حق است و غیر از ذات حق که مختار می‌نماید در واقع مضطر در صورت مختار است (در باب از ده شرح داده شده است).

معتزلیان گفته‌اند: اختیار معطوف به داعی و غرض است و اختیار معطوف به داعی، نوعی اضطرار است و از این رو است که فعل حق معطوف به داعی نیست.

ابن سینا گوید: مختار در عرف انسان‌ها به کسی گویند که بالقوه بتواند فعلی را انجام دهد و از قوت به فعل آرد و یا انجام ندهد و از قوت به فعل نیاورد و برای این که فعلی از قوت به مرحله فعلیت رسد مرجح لازم است حال آن مرجح مربوط به ذات فاعل مختار باشد و یا مستند به عالم خارج از ذات فاعل مختار باشد و انسان چون مرجح را خود انتخاب نکرده است پس مختار در حکم مضطر است توضیح این که فعل فاعل مختار معطوف به چند مقدمه است که مبادی عامه فعل گویند اول تصور فعل که انسان فعلی که می‌خواهد انجام دهد باید نخست تصور کند و علم تصویری بدان پیدا کند و ضرر و زیان آن را بسنجد و حکم و یا تصدیق به انجام آن و یا عدم انجام آن کند که مقدمه دوم است در مقدمه سوم شوق به انجام آن فعل باید در او حاصل شود و این شوق همچنان مؤکد شود که به مرحله مقدمه چهارم برسد که عزم و تصمیم مجازم است و در مرحله پنجم حرکت عضلات است که به دنبال آن فعل تحقق می‌یابد، صدها عامل در حصول این مقدمات مؤثر است که بسیاری از آن‌ها در اختیار انسان نیست و مثلاً چگونه مبدأ اول آن که تصور فلان فعل باشد

حاصل شد، در چه شرایطی، مسأله آن قدر پیچیده است که به سادگی نمی‌توان نظر داد، حصول این مرجحات چگونه و در چه شرایطی است، آیا حصول شرایط اختیاری است یا اضطراری. فقط ما می‌دانیم که به اختیار خود فعلی را انجام می‌دهیم لکن اگر خوب بنگریم درمی‌یابیم که حکم به اختیار و همین‌طور طرف دیگر آن اجبار پس دشوار است.

در باب ذات حق گوید ذات حق افعالش معطوف به مقدمات و دواعی خارج از ذاتش نیست پس او مختار است و افعال را به واسطه خیریت ذاتی آن‌ها انجام می‌دهد و نه دواعی دیگر خارج از ذات فعل، و در ذات او دو قوت متنازع نیست که تا نیاز به مرجح داشته باشد و معنی قدرت در خداوند از ازل آزال بالفعل است و لکن قدرت در ما عبارت از قوت فعل است و خروج آن قوت به فعلیت نیاز به مرجح دارد و ما قادر بر ضدین می‌باشیم نهایت در هر دو طرف وجود و عدم نیاز به مرجح داریم که همان بررسی سود و زیان فعل باشد پس قدرت در ما بدین معنی است که اگر بخواهیم و مانعی در کار نباشد و داعی بر فعل که همان جلب سود است پدید آید انجام دهیم و اگر داعی بر ترک باشد که زیان فعل را در بردارد می‌توانیم انجام ندهیم و در واقع موقعی که حکم به سود آن کردیم شوق مؤکد و عزم راسخ به وجود آید و دیگر الزاماً انجام می‌دهیم و حتی نمی‌توانیم انجام ندهیم و موقعی به زیان آن یقین کردیم داعی بر ترک مؤکد می‌شود و الزاماً انجام نمی‌دهیم.

پس ظاهر امر می‌نماید که ما مختاریم. ملاصدرا می‌گوید این بیانات مقرون به صحت نیست و بلکه گمراه‌کننده است و فرق

بین قادر مختار و فاعل موجب این توجیهات نیست. اراده خداوند مانند ذات او واجب الوجود است چون عین ذات او است و واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات است و اراده، در او نتواند قصد ایجاد و تکوین باشد زیرا قصد به فعل بعد از صدر فعل باطل می‌شود. و اراده، ذاتی خداوند است و قابل تغییر نیست پس اراده در خداوند عبارت از قصد او نخواهد بود و این که می‌گویند خداوند مرید است بدین معنی است که او ذات واجبی خود و نظام خیر موجود در کل را تعقل می‌کند زیرا ذات او کل خیرات وجودی است زیرا کل اشیای وجودی است و وجود خیر محض است پس نظام کامل و اکمل وجود امکانی تابع نظام اکمل و اشرف واجبی است و آن عین اراده و علم است. پس اراده او و رضایت او علم او است به فیضان اشیاء از او و اراده تام و خالی از نقص این است و اراده به این معنی کاملاً با تفسیری که از اراده کرده‌اند به صحت فعل و ترک، منافات دارد. و اراده در آدمیان مادام که در حد امکانیت تساوی طرفین باشد یعنی نسبت آن به وجود و عدم مراد مساوی باشد بالذات صالح برای رجحان یکی از دو طرف فعل و ترک نیست و موقعی که رجحان پدید آمد و به سرحد وجوب رسید الزاماً واقع می‌شود و یا وقوع آن ممتنع می‌شود و در این مرحله فرقی بین فعل معطوف به اراده و غیر آن نیست، فرق بین فعل مسبوق به اراده و غیر مسبوق به اراده این است که مرید کسی است که عالم به صدور فعل از خود باشد و قادر بودن^۱ امکان وجود و عدم فعل نیست یعنی صحت فعل و ترک از شرایط قدرت و اراده نیست و ملاک قادر بودن این است که مشیت

سبب صدور فعل باشد و یا ترک فعل و قادر کسی است که فعلش مسبوق به مشیت باشد (اما این که این اراده و مشیت به اختیار حاصل شده است و یا به اضطرار مسأله دیگر است).

ملاصدرا گوید کسانی که گفته‌اند، قادر کسی است که در وقتی از اوقات اراده فعل را نداشته است و یا صحیح باشد که اراده فعل و انجام آن را نکند، خطا کرده‌اند. گوید اصولاً آنان به این امر فکر نکرده‌اند که عنوان فاعل به افراد در آن موقع اطلاق می‌شود که در حال صدور فعل باشد و قبل از شروع به فعل و بعد از فراغت از انجام فعل دیگر فاعل نیست و بنابراین چگونه می‌توان گفت فاعل کسی است که روزگاری اراده فعل نداشته باشد و یا بتواند انجام ندهد.

فعل و صنع علت در معلول ایجاب است لایغیر، زیرا گفته‌اند و ثابت شده است که «الشیء ما لم یجب لم یوجد» و مادام که شیء بر حال امکان است، فرض وقوع و لاقوع در آن محال است و تعیین یکی از دو طرف وجود و عدم در موقعی است که به سرحد وجوب وجود و یا وجوب عدم رسیده باشد و صرف اولویت مادام که به سرحد وجوب نرسیده باشد اعم از اولویت ذاتی و یا غیر ذاتی در قطع نسبت امکان و تساوی طرفین مؤثر نیست و موقعی که به سرحد وجوب رسید دیگر صحت فعل و ترک بی معنی است.

و ملاک حاجت و فقر امکان به علت، همان نسبت امکانی است نسبت اراده به مراد مانند نسبت علم است به معلوم و بلکه مانند نسبت وجود است به شیئی موجود و نه نسبت به ضدین

متناهیین و بلکه به وسیله اراده یکی از دو طرف به سرحدّ وجوب و یا به سرحدّ امتناع می‌رسد و اراده نسبت به دو طرف فعل و ترک نیست (اراده یا به فعل است و یا به ترک در آن واحد متعلق به دو طرف نیست) چون مفهوم اراده یعنی تصمیم به فعل یا تصمیم به ترک. یکی از آن دو.

ملاصدرا سرانجام گوید اراده هم مانند علم و نظایر آن بازگشت به وجود می‌کند برحسب موارد مراد، متعیّن و مشخص می‌شود و تشخیص آن متافی با این امر نیست.^۱

که گفته شود اراده که عین ذات خداوند است متعلق به کلیه ممکناتی است که عنوان وجود بر آنها صادق است، مانند علم.

ملاصدرا در این جا نظری به اقسام موجودات انداخته و گوید: موجودات عالم یا طبیعی‌اند و یا تعلیمی و یا عقلی و بنابراین افعال ناشی از آنها هم سه گونه‌اند: افعال طبیعی، تعلیمی و عقلی.

افعال طبیعی صادر از فاعل طبیعی زمانی‌الوجود است و این گونه افعال دائماً در معرض استحالات و تجدّدات‌اند و افعال تعلیمی گرچه از حرکت و طبیعت جدا نیست لکن حرکت و طبیعت در صدور افعال آنها مدخل نمی‌باشند و آنچه مدخل است مجرد کمیت است و وضعی که لازمه کمیت است.

و اما افعال عقلی که حاجت به زمان دارند و نه حرکت و صرفاً قابل و حدود وجودی آن در استفاده فیض و مقدار و چگونگی آن مدخل است.

مثال افعال طبیعی، تغذیه، تنمیه، تولید، احالات، استحالات و غیره.

مثال افعال تعلیمی اضائه، اتاره، عکوس،

حدوث اشکال، تربیع، تسدیس و غیره. افعال عقلی الهی مانند: مطلق خلق و ایجاد، افاضه فیض، ابداع و غیره.

اقسام مدرکات و علوم بدین سان می‌باشند، افعال مشاعر انسان پاره‌ای طبیعی است مانند لمس، ذوق و غیره و پاره‌ای تعلیمی است مانند ابصار و پاره‌ای عقلی است مانند تعقل و توهم. با این مقدمه گفته می‌شود، هر فعل طبیعی که صادر از فاعل قریب است یعنی فاعل مباشر فعل، قهراً به مباشرت بین فاعل و منفعّل است مانند سخونت نار در ماده خود چون فاعل طبیعی آن غرق در ماده است و ساری در اجزای آن و لکن در فاعل قریب است یعنی فاعل مباشر فعل، قهراً به مباشرت بین فاعل و منفعّل است مانند سخونت نار در ماده خود چون فاعل طبیعی آن غرق در ماده است و ساری در اجزای آن و لکن در فاعل غیرطبیعی مباشرت بین فاعل و منفعّل خود بدین صورت لازم نیست زیرا نوع فاعلیت آنها به نحو تقدّم و تحضّل منفعّل است به فاعل فی‌المثل، نوع رابطه بین علت و معلول و یا ماده و صورت و جنس و فصل. ماحصل کلام صدور فعل از فاعل مختار مانند صدور فعل از فاعل طبیعی نمی‌باشد و اراده در موجودات مختلف تابع نوع وجود آنها است، پاره‌ای از مراتب وجود خیر محض است و پاره‌ای خیری است که ملزوم شرّ است و اعیان ممکنات مراتبی دارند و وجود دو طرف دارد، یک طرف آن وجود محض است و طرف دیگر آن وجود مشوب به اعدام و استعدادها و قوت‌ها و فعلیات تا مرتبه‌ای که قوت محض است که هیولی باشد،

تفاسیرش و حتی در جاهایی از حکمت متعالیه بحث در قرآن مجید و اهمیت و موقعیت آن می‌باشد. ملاصدرا قسمتی از مباحث و مسائل فلسفی را مستند به آیات قرآن کرده‌اند و حتی در حرکت جوهریه به چند آیه از آیات قرآنی استناد کرده‌اند.^۳

ملاصدرا گوید: بدان که قرآن به مانند انسان منقسم به دو قسم سِرّ و علن شود و هر یک از سر و علن را ظهري است و بطنی و برای بطن آن نیز بطنی است تا آن‌جا که خدا داند و پس و به جز خداوند تأویل آن را کسی نداند چنان‌که در حدیث آمده است «ان للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطناً الی سبعة ابطن» و آن مانند مراتب باطن انسان است از طبع، نفس، صدر و قلب، عقل، روح، سِرّ، خفی، اما ظاهر آن مصحف محسوس، ملموس و رقم منقوش ملموس است و اما باطن علت آن چیزی است که حس باطن ادراک می‌کند و قراء اهل تجوید در خزانه مدرکات خود ثبت کنند و در خزانه‌های خیال و غیره نگه دارند. ملاصدرا برای قرآن مجید درجات و منازل قرار داده است درست به مانند انسان و ادنی مراتب قرآن مجموعه بین دو جلد است مانند ادنی مراتب انسان که در بشره ظاهری و کالبد است و برای قرآن در هر مرتبه‌ای^۴ حاملانی است که آن را حفظ کنند و بنویسند و مس نکنند مگر با طهارت و قشر انسان یعنی انسان‌های قشری در نمی‌یابند از

حکم اراده و محبت هم همین حال را دارد. مرتبه اکمل آن مرید لذته و بذاته است که اراده حق است که عین ذات و عین داعی است و مراتب دیگر هم مراتب دارد و در مرتبه صفت زاید بر ذات است و اراده در آن مراتب وجود، غیر از داعی و غیر از قصد است چنان‌که در انسان که داعی و قدرت جدا از فعلند یعنی در مواردی داعی و اراده و قصد و قدرت هر یک وجود جدایی دارند. بدین‌سان که افعال انسانها مسبوق به مقدمات و مبادی چند است: ۱- تصور فعلی که مد نظر است ۲- تصدیق و حکم به لزوم انجام یا ترک آن که بعد از سنجش مضار و منافع آن می‌باشد ۳- شوق به انجام آن ۴- شوق مؤکد که اراده جازم است ۵- حرکت عضلات به سوی انجام فعل به اضافه غایت و هدف فعل که قبل از فعل است.^۱

قدریان - قدریه در تاریخ کلام و تفکر اسلامی به دو معنی تفسیر شده است یعنی در طول تاریخ دو تعبیر به خود گرفته است یکی این‌که بندگان کاملاً مختار و قادرند و مسؤول اعمال و کارهای خود می‌باشند این نوع اندیشه در طول تاریخ محکوم بوده و پیروان آن عمدتاً معدوم شده‌اند و تعبیر دیگر این‌که ما انسان‌ها باید تابع قدر و قضای الهی باشیم و هر چه باید بشود می‌شود قبلاً مقدر شده است و ما انسان‌ها قادر به هیچ امری نمی‌باشیم و دخالتی در سرنوشت خودمان نمی‌توانیم داشته باشیم اغلب حکام در ادوار مختلف مبلغ این نوع تفکر بوده‌اند و از پیروان این اندیشه حمایت می‌کردند.^۲

قدیم - حدوث و قدم.

قرآن - یکی از مباحث ملاصدرا در

۱- اسفار، ج ۱، سفر ۳، صص ۳۴۰-۳۴۲.

۲- تفسیر کبیر، صص ۳۰۷-۳۷۴.

۳- تفسیر ملاصدرا، ج ۵، صص ۱۸ به بعد.

۴- اسفار، ج ۲، سفر ۱۳، صص ۳۶-۳۹.

قرآن مگر قشور قرآن را و باز انسان قشری از اهل ظاهر، از قرآن ادراک نکنند مگر مفهومات قشری ظاهری را و سیاسات شرعی و احکام عملیه ظاهریه آن را و اما روح قرآن و سر و لب آن را درنیابند مگر صاحبان خرد و اولی الالباب از خلق و اهل بصیرت، و حقیقت حکمت را نتوان دریافت مگر به موهبت الله که حکمت وراثت است و نه دراست و انسان به مرتبه‌ای که بتوان به آن حکیم گفت نرسد مگر به این که خدای به او فیض و برکت رساند و از حکمت حقه به او افاضه کند زیرا علم و حکمت از جمله صفات کمالیه حق است و علیم و حکیم از اسمای الهیه حسنی است و صرفاً از راه موهبت الهی به اشخاص مخصوصی اعطا می‌شود که «یؤتیة من یشاء والله ذو الفضل العظیم».

و خلاصه سخن او این است که حس و عقل انسان از درک باطن و حقایق قرآن عاجزند چنان که فرموده‌اند «لا یسمه الا المطهرون» و قبل از نزول به عالم امر که لوح محفوظ است و قبل از نزول به عالم سمای دنیا که لوح محو و اثبات و عالم خلق است او را مرتبه فوق این مراتب بوده است که هیچ یک از انبیای خدا هم ادراک نمی‌کردند مگر در مقام وحدت و تجرد از دو کون و نیل به قاب قوسین که فرمودند «لی مع الله وقت لا یمنی فیہ ملک مقرب ولا بنی مرسل» فی تحقیق قوله صلی الله علیه و آله: ان للقرآن ظهراً و بطناً و حداً و مطلقاً

اعلم: ان القرآن کالانسان منقسم الی سر وعلن، و لکل منهما ظهر و بطن، و لبطنه بطن آخر الی ان یعلمه الله، ولا یعلم تأویله الا الله، و قد ورد ایضاً فی الحدیث: ان للقرآن ظهراً و بطناً، و لبطنه بطن الی سبعة ابطن، و هو کمراتب باطن الانسان

من النفس و القلب و العقل و الروح و السر و الخفی و الاخفی، اما ظاهر علته فهو لمصحف المحسوس اطمس و الرقم المنقوش الملموس، و اما باطن علته فهو ما یدرکه الحس الباطن، و یتثبت القراء و الحفاظ فی خزانة مدرکاتهم کالخیال و نحوه، و الحس الباطن لا یدرکه المعنی صرفاً بل خلطاً مع عوارض جسمانیة، الا انه یتثبت بعد زوال المحسوس عن حضوره، فان الوهم و الخیال کالحس الظاهر لا یحضران فی الباطن المعنی الصرف المطلق کالانسانیة المطلقة بل علی نحو ما یناله الحس من خارج، مخلوطاً بزوائد و غواشی من کم و کیف و وضع و این، فاذا حاول احدهما ان یتمثل له الصورة الانسانیة المطلقة بل لازیادة اخرى، لم یمکنه استنبات الصورة المقيدة بالعلائق المأخوذة عن ایدی الحواس، و ان فارق جوهر المحسوس بخلاف الحس، فانه لا یمکنه ذلك، فهاتان المرتبتان من القران، دنیا و یتان اولیتان مما یدرکه کل انسان، و اما باطنه و سره فهما مرتبتان اخرویتان لکل منهما درجات:

فالاولی منهما ما یدرکه الروح الانسانیة الثی یتمکن من تصور المعنی بحده و حقیقته، مفوضاً عنه اللواحق الغریبة، مأخوذاً من المبادی العقلیة، من حیث تشترک فیہ الکثرة، و تجتمع عنده الاعداد فی الوحدة، و یضمحل فیہ التعانده و التضاد، و یتصالح علیه الاحاد، و مثل هذا الامر لا یدرکه الروح الانسانی ما لم یتجرد عن مقام الخلق، و لم ینفض عنه تراب الحواس، و لم یرجع الی مقام الامر، اذ لیس من شأن المحسوس من حیث هو محسوس ان یعقل، کما

ليس من شأن العقل ان يحس بالة جسمانية، فان المتصور في الحس مقيد مخصوص بوضع و مكان و زمان و كيف و كم، والحقيقة العقلية لا يتقرر في منقسم مشاراليه بالحس، بل الروح الانسانية يتلقى المعارف بجوهر عقلي من حيز عالم الامر، ليس بمتحيز في جسم و لا متصور داخل في حس او وهم.

ثم لما كان الحس و ما يجري مجراء تصرفه فيما هو عالم الخلق و العقل تصرفه فيما هو من عالم الامر، فما هو فوق الخلق و الامر جميعاً فهو محبوب غن الحس و العقل جميعاً، قال الله تعالى في صفة القرآن: «انه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسه الا المتطهرون، تنزيل من رب العالمين» فذكر له اوصافاً متعددة بحسب مراتب و مقامات له، اعلامها الكرامة عندالله، و ادناها التنزيل الى رب العالمين، ولا شك ان كلام الله من حيث هو كلامه، قبل نزوله الى عالم الامر و هو اللوح المحفوظ، و قبل نزوله الى عالم سماء الدنيا و هو لوح المحو و الاثبات و عالم الخلق و التقدير، له مرتبة فوق هذه المراتب، لا يدركه احد من الانبياء الا في مقام الوحدة، عند تجرده عن الكونين و بلوغه الى قاب قوسين او ادنى، و تجاوزه عن العالمين الخلق و الامر، كما قال افضل الانبياء صلى الله عليه و آله: «لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب و لا نبي مرسل» و انما يختص صاحب هذه المرتبة بتلقى القرآن بحسب هذا المقام، و الاشارة الى هذا المقام قوله تعالى: «و ما يعلم تأويله الا الله و الراسخون في العلم» و قوله: «افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه» و في الحديث: «ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا العلماء بالله» و اشير الى مقام القلب و الحس الباطن بقوله: ان في

ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع و هو شهيد.

قسمت مستوفات - يعنى قسمتى كه دایر مدار نفی و اثبات بوده شامل تمام افراد شود.^۱
قضا - قضا عبارت از حکم کلی الهی است که قضای الهی هم می نامند.

صدرا گوید قضا عبارت از صور عقليه است برای موجودات به ابداع باری تعالی آنها را در عالم عقلي بر وجه کلی بدون زمان «والقضاء عبارة عن وجود صور العقلية لجميع الموجودات بابداع الباري اياها في العالم العقلي على الوجه الكلي بلا زمان» و این است معنی قضای عینی در مقابل قضای علمی که وجود صور موجودات در علم حق باشد.

پس قضا وجود صور کلیه موجودات است در لوح عقول و لوح محفوظ و قدر عبارت از صور جزئیة آنها است و قضای اجمالی صور قائمه و موجوده کلیه است در عقول طولیه و قضای تفصیلی صور موجوده در عقول عرضیه اند و بالجمله صدرا گوید جواهر عقليه از آن جهت که کلاً و بالاجمال موجود در علم حق اند قضا می نامند و از جهت آن که همین علم اجمالی عین کشف تفصیلی است قدر می گویند و وجود صور موجودات در عقل اول به نحو بساطت قضا است و وجود آنها در نفس به طور تفصیل و مراتب سافله قدر است.^۲

او گوید «و اما القدر فهي عبارة عن وجود

۱- اسفار، ج ۴، ص ۸.

۲- رسائل، ملاصدرا، ص ۱۴۹ و مبدأ و معاد، صص ۹۱ -

۹۲ و اسفار، ج ۲، سفر ۱، ص ۵۰ و ج ۱، سفر ۳، ص

صورالموجردات فی عالم النفسی السماوی علی الوجه الجزیی» و باز گوید «فالقضاء الربانیة و هی صور علم الله قدیمة بالذات».

قضایای سالبه - فلاسفه و منطقیان در باب قضایا و نسبت بین موضوعات و محمولات گفته‌اند. در قضایای سالبه رفع نسبت است و تابع موجهه است و مثلاً در زید عالم است، نسبت علم به زید داده شده است نه در «زید لیس به عالم» که سلب نسبت است و بنابراین تعریف، قضیه علی الظاهر بر آن‌ها صادق است و بر حسب موجبات، زیرا نسبت چیزی به چیزی در قضیه موجهه صادق است و سلب، عدم نسبت است و نه نسبت، در قضیه سالبه همان نسبت ایجابی سلب می‌شود پس در قضایای سالبه حمل و ربط و نسبت درست نیست، سلب حمل است و سلب نسبت و از باب مجاز و تشبیه، قضیه حملیه سالبه گفته می‌شود.^۱

عده‌ای گفته‌اند در سالبه نسبت سلبیه خود نسبتی است و غیر از نسبت ایجابی است و عبارت از رفع نسبت نیست و همان‌طور که ماده در نسبت ایجابیه وجود دارد، در نسبت سلبی هم قضایا را ماده‌ای است و بالجمله همه قضایای سلبیه را موضوع، محمول و نسبت نفس‌الامری هست و از مواد ثلث عاری نیست، ملاصدرا این نظر را قبول ندارد و گوید در قضایای سالبه اعم از این‌که به انتفای موضوع باشد و یا به انتفای محمول باشد و یا به انتفای هر دو نسبت نفس‌امری که حاکی از مواد ثلث است وجود ندارد پس آن ماده‌ای که فلاسفه اوایل، عنصر می‌نامیدند مربوط به حال موضوع است در ایجاب و نه سلب، و دوام و لادوام و ضرورت و لازم‌ورت از حالات موضوع

موجود در قضایای ایجابی است. با تمام این احوال ملاصدرا گوید احکام سلبی دارای نحوه‌ای از وجود می‌باشد. وی گوید: محمول عقود حملیه اعم از آن‌که موجهه باشد یا سالبه، گاه در خارج از امور ثبوتی است و گاه عدمی و لکن به هر حال در ذهن باید موجود باشد زیرا در تمام احکام وجود موضوع در ذهن لازم است حال در خارج هم موجود باشد یا نباشد. چه احکامی سلبی باشد و چه ایجابی مگر در موردی که محمول در معنی سلب مطلق باشد، مانند «زید معدوم فی الخارج» و «شریک الباری ممتنع» که عبارت از نفس سلب از خارج است، که معنی قضیه اول این است که زید متصور در ذهن در خارج وجود ندارد خلاصه سخن ملاصدرا اثبات این معنی است که همه چیز مرتبه‌ای از وجود را داراست حتی سلب‌ها، قضایا موجهه محصله باشد، سالبه محصله باشد، معدوله باشد و هرچه باشد.

قلب - قلب عبارت از موجود صنوبریه الشکل است و یالحم صنوبریه الشکل است و محل تعلق و تصاعد روح بخاری است و موضع جریان و رسوخ آن است در بدن حیوان و انسان بعضی گویند اولین چیزی که در انسان متکون شده است قلب است و بعضی گویند کبد است و بعضی گویند روح حیوانی است، صدرا گوید: این امر که ابتدا قلب و بعد روح بخاری خلق و بعد روح مجرد و نفس ناطقه تعلق به آن‌ها گرفته باشد از نظر ما مردود است و بلکه نفس در مرتبت و مرحله نازل و ضعیف خود همواره در اشیاء موجود بوده و با وجود آن‌ها موجود

به دنبال هواها و امیال و شهوات رفت و آن جنبه‌ها را در خود تقویت کرد جنبه‌های شیطانی را برگزیده است و اگر از آن‌ها اعراض نمود و با خواست امیال شیطانی مبارزه نمود، اوصاف ملکی را رجحان داده است.

فنقول: ما یرد علی القلب اولاً هو المسمی بالخاطر، و هو صورة علمية، كما لو خطر له مثلاً صورة امرأة و انها وراء ظهره فی الطريق، لو التفت اليها لرآها.

والثانی هیجان الرغبة الی النظر، و هو حركة الشهوة الی فی الطبع، المسمی بالشوق، فهذا یتولد من الخاطر الاول، و یسمى میل الطبع ایضاً، و یسمى الاول حدیث النفس، اذا قلما یتفک الانسان فی مثل تلك الحالة عن المحادثة مع نفسها.

والثالث حکم القلب بان هذا ینبغی ان یفعل، ای ینبغی ان ینظر الیها، فان الطبع اذا مال لم تنبعث الهمة والنية، ما لم تندفع الصوارف، فانه قد یمنعه حیاء او خوف من الالتفات، و عدم الصوارف ربما یکون بتأمل، و هو علی کل حال حکم من جهة العقل، و یسمى هذا اعتقاداً، و هو یتبع الخاطر والمیل.^۵

والرابع تصمیم العزم علی الالتفات و جزم النية فيه، و هذا نسمیه همماً و قصداً، و هذه الهمة قد یکون لها مبدأ ضعيف، و لکن اذا اصغى القلب الی الخاطر الاول حتی طالت محادثته

می‌شود و جریان کمال را در نبات و حیوان و انسان طی می‌کند تا به مرتبت تجرد رسیده و باز مراتب کمال را طی تا به مرحله عقل بالفعل و مستفاد برسد.^۱

ملاصدرا گوید:^۲ قلب حقیقی انسان که جوهر نطقی است مانند آینه است. که در محلی نصب شده باشد و صور گوناگون از برابر آن عبور نمایند که قهراً اثری از آن صور در آن آینه منعکس می‌شود. همین‌طور است وضع قلب انسان که هر چه و هر واقعه و مسأله‌ای برای انسان پیش آید اثری از آن در آینه دل منعکس و تأثیر می‌گذارد، خیالات و صور خیالی شهوات، غضب و اوصاف اخلاقی انسان اعم از رذایل یا فضایل هر یک در آینه دل اثری می‌گذارند.

در مفاتیح الغیب گوید:^۳

آنچه نخست بر دل وارد می‌شود خاطرش نامند و آن عبارت از صورت علمی است چنان‌که مثلاً صورت زنی در دل او خطور کند و حال آن که زن پشت سر او باشد در راه که اگر متوجه او می‌شد او را می‌دید.

دوم حرکت شهوت است مطابق با طبع که شوق نامند که از خاطر اول تولید می‌شود که میل طبع هم نامند.

سوم حکم قلب است به این که شایسته است فلان کار را که انجام دهد.

و چهارم تصمیم عزم است بر التفات و جزم نیست در آن که هم و قصد نامند این چهار عمل قلب قبل از عمل با اعضا و جوارح می‌باشد و... در تفسیر سوره یس گوید:^۴ دل انسان از لحاظ صفا و لطافتی که دارد در اصل فطرت هم می‌تواند آثار ملکی را قبول نماید و هم آثار شیطانی را، نهایت پس از رشد و تربیت اگر

۱- افسار، ج ۱، سفر ۴، صص ۱۴۰-۱۴۵ و مبدأ و معاد، ص ۱۸۳.

۲- تفسیر، ج ۵، ص ۲۲۰.

۳- مفاتیح الغیب، صص ۲۱۴-۲۱۵.

۴- تفسیر سوره یس، ص ۲۲۸.

۵- مفاتیح الغیب، صص ۲۱۴-۲۱۵.

للفس، تأکدت هذه الهمة و صارت ارادة مجزومة، فاذا انجزمت، فربما يقدم بعد الجزم فيركب العمل، وربما يقف بعارض و لا يعمل به و لا يلتفت اليه، و ربما يعوقه عائق فيتعذر عليه فهاهنا اربعة احوال للقلب قبل العمل بالجراحة، و هو حديث النفس ثم الميل ثم الاعتقاد ثم الهم، فنقول: اما الخاطر فلا يؤاخذ به، لانه لا يدخل تحت الاختيار و كذا الهم، و هما المرادان بقوله صلى الله عليه و آله: عفى عن امتي ما حدثت به نفوسها، فحديث النفس كما علمت عبارة عن الخواطر التي تهجس في النفس و لا يتبعها عزم على الفعل، فاما العزم و الهم فلا يسمى حديث النفس، كما روى عن عثمان ابن مظعون حيث قال: يا رسول الله نفسي تحدثني ان اطلق زوجتي. قال: مهلا، فان من ستي النكاح. قال: نفسي تحدثني ان احب نفسي. قال: مهلا خصاء امتي دؤب الصيام. قال: نفسي تحدثني ان أنزهب بنفسي، قال مهلا رهبانية امتي الجهاد و الحج، قال: نفسي تحدثني ان اترك اللحم، قال مهلا فاني احبه و لو اصبته لاكلته، و لو سألت الله لاطعمني، فالخواطر التي ليس معها عزم على الفعل هي حديث النفس، و لذلك شاور رسول الله صلى الله عليه و آله اذ لم يكن معه عزم و هم بالفعل.

و اما الثالث و هو الاعتقاد و حكم القلب بانه ينبغي ان يفعل، فهذا تردد بان يكون اضطراراً او اختياراً، و الاحوال يختلف فيه، فالاختياري منه يؤاخذ به، و الاضطراري لا يؤاخذ به.

و اما الرابع و هو الهم بالفعل فانه يؤاخذ به، الا انه ان لم يعمل نظراً...

قلم - صدرا در مقام بیان معنای قلم گوید که ذات باری تعالی ابتدا جوهر مجرد قدسی را

آفرید و به توسط او جوهر قدسی دیگری آفرید و همین طور به طور مترتب در کمال و شرف و بعد از جهت فقر و سایط نفوس سماویه را آفرید و اجرام فلکیه و عناصر را آفرید و بالجمله هر کدام از عقول مجردة طولیه علت وجود عقلی و نفسی دیگر و اجرام فلکی و بسایط عنصری و مرکبات آنها شده‌اند و از این جهت از هر یک از آنها تعبیر به قلم شده است و تعبیر به روح و به امر و کلمه و از قلم اول تعبیر به ملک مقرب عقلی «و القلم الاعلی ملک روحانی قدسی و اللوح ملک نفسانی» و روح اعظم و بالجمله عقول را به اعتبار آنکه واسطه فیضان صور علمیه‌اند بر نفوس کلیه فلکیه و موجب وجود آنها هستند و جهات دیگر قلم گویند و محل قضای الهی‌اند همان طور که نفوس سماوی محل قدرند.^۱

قوایل سفلیه - مراد موجودات حسی و اجسام و جسمانیات‌اند.^۲

قوای جسمانی - ملاصدرا گوید تأثیر قوای جسمانی با مشارکت وضع است و تأثیر قوای جسمانی در مجردات ناممکن است.^۳

قوای نباتی - ملاصدرا درباره قوای نباتی گوید:^۴ قوای نباتی دو بخش‌اند یا خادم‌اند و یا مخدوم.

آن قوه‌ای که دارای درجه استخدام است یا فعل و تصرفش در غذا به خاطر شخص است و یا به خاطر نوع. در نوع اول یا برای بقای شخص

۱- اسفار، ج ۶، ص ۳۰۲ و ج ۷، ص ۴۷ و رسائل، صص ۱۵۰ و ۱۵۷.

۲- رسائل، ص ۲۵.

۳- اسفار، ج ۲، سفر ۱، ص ۳۷۷.

۴- همان، ج ۱، سفر ۴، صص ۷۷-۷۹.

است و یا به خاطر تحصیل کمال ذاتی است. آن قوه‌ای که فعلش برای بقای شخص است غاییه است و آن قوه‌ای است که غذا را تبدیل به مشابه جوهر مغذی می‌کند که بدل ما یتحلل نامند و اما آن قوه‌ای که فعلش برای تحصیل کمال است. کمال شخصی آن را نامیه نامند که در قطره‌های جسم مغذی اضافه می‌کند بر یک تناسب خاص طبیعی.

پس غاییه به نامیه خدمت کند...

قوای عالمه و عامله - ملاصدرا در مقام بیان حکمت و انواع و اقسام آن به مانند سایر حکیمان، قوای نفس انسانی را به تقسیم اولیه به دو بخش اصلی تقسیم کرده است قوای عالمه و قوای عامله که از هم تفکیک ناپذیرند، افعال انسان‌ها پاره حسن و خوب‌اند و پاره‌ای قبیح و زشت‌اند حسن و قبیح اعمال گاه بدون کسب، معلوم است و گاه دانستن حسن و قبیح آن‌ها نیاز به علم و کسب دارد و انسان را نیرویی است که به واسطه تربیت و تعلیم می‌تواند خوبی‌ها را از بدی‌ها بداند.

اطلاق عقل گاه بر نیروی شیطنانی می‌شود چنان‌که به معاویه اطلاق عاقل بودن شده است و به کسانی که آرای پسندیده داشته باشند عاقل گفته می‌شود لکن در عرف فلاسفه به کسی، عاقل گفته می‌شود که صاحب نیروی اندیشه باشد در کتب اخلاق عاقل کسی است کارهای پسندیده انجام دهد این‌ها قوای عامله است و قوای عالمه همان قوایی است که در کتب فلسفه در باب نفس از آن‌ها یاد شده است. و گاه حکما عقل را بر خود قوه عالمه اطلاق کرده‌اند و گاه بر ادراکات آن، عقل نظری را چهار قسم کرده‌اند بالقوه، بالفعل، بالمستفاد و عقل بالفعل نخست

صرفاً مستعد انتزاع ماهیات موجودات و یا صور آن‌ها است یعنی صرف استعداد تجرید و انتزاع است دوم مرحله حصول صور معقولات است و سوم مرحله‌ای است که هرچه را بخواهد دریابد و همه معقولات مشهود او شود که در اثر اتصال به عقل فعال احاطه بر معلومات می‌یابد.^۱

و بالجمله قوه عملیه عبارت از آن نیرویی است که با استناد به اراده انسان به اموری که شأناً مورد عمل واقع می‌شود، معرفت حاصل می‌نماید.

به وسیله قوه مهینه انسان هنرمند و صنعتگر می‌شود و به وسیله نیروی مرویه که منشأ اندیشه است در اموری که باید انجام شود و یا انجام نشود می‌اندیشد.

قوه نزوعیه عبارت از نیرویی است که به وسیله آن انسان‌ها به سوی انجام امری گروش یابند و یا از آن بگریزند، خواستار چیزی شوند و یا از چیزی دوری نمایند، نیرویی که آدمی را شیفته و مشتاق چیزی کند و یا ناخوشایند از آن کند.

خشم و دوستی، صداقت و دشمنی، ترس و امن، غضب و رضا، شهرت و مهربانی و سایر عوارض نفسانی همه مربوط بدین نیرو است.

اعلم أنَّ النفس الإنسانية كما ستعلم في كتاب النفس لها قوتان عالمة و عامله، والعامله من هذه النفس لا تنفك عن العالمة و بالعكس^۲ بخلاف نفوس سائر الحيوانات لأنها سفلية بعيدة عن جمعیة القوى، أما العامله فلا شک أنَّ الأفعال الإنسانية قد تكون حسنة و قد تكون قبيحة، و

۱- اسفار، ج ۱، سفر ۳، صص ۴۱۹-۴۲۱.

۲- همان، ج ۳، ص ۴۱۸.

ذلك الحسن والقبیح قد يكون العلم به حاصلًا من غير كسب وقد يحتاج إلى كسب، واكتسابه إنما يكون بمقدمات ملائمتها فإذا يتحقق هاهنا أمور ثلاثة:

الأول القوة التي يكون بها التميز بين الأمور الحسنة والأمر القبيحة.

والثاني المقدمات التي منها تستنبط الأمور الحسنة والقبيحة.

والثالث نفس الأفعال التي توصف بأنها حسنة أو قبيحة، واسم العقل واقع على هذه المعاني الثلاثة بالاشتراك الإسمي فالأول هو العقل الذي يقول الجمهور في الإنسان إنه عاقل، وربما قالوا في عقل معاوية إنه كان عاقلًا، وربما يمتنعون أن يسموه عاقلًا ويقولون إن العاقل من له دين، وهؤلاء إنما يعنون بالعاقل من كان فاضلاً جيد الروية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير أو يجنب من شر، والثاني هو العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون هذا ما يوجب العقل أو ينفيه العقل أو يقبله أو يردّه فإنما يعنون به المشهور في بادي رأي الجميع فإن بادي الرأي المشترك عند الجميع أولاً أكثر من المقدمات المقبولة والآراء المحمودة عند الناس يسمونه العقل، والثالث ما يذكر في كتب الأخلاق ويراد به المواظبة على الأفعال التجريبية والعادية على طول الزمان ليكتسب بها خلقاً وعادة، ونسبة هذه الأفعال إلى ما يستنبط من عقل عملي كنسبة مبادي العلم التصورية والتصديقية إلى العقل النظري. وأما القوة العالمة وهي العقل المذكور في كتاب النفس، فاعلم أن الحكماء يطلقون اسم العقل تارة على هذه القوة وتارة على إدراكات هذه القوة، وأما الإدراكات فيه التصورات أو التصديقات الحاصلة للنفس

بحسب الفطرة، وأما الإدراكات فهي التصورات أو التصديقات الحاصلة للنفس بحسب الفطرة أو الحاصلة لها بالاكتساب، وقد يخصون اسم العقل بما يحصل بالاكتساب، وأما القوة فنقول لا شك إن النفس الإنسانية قابلة لإدراك حقائق الأشياء فلا يخلو إما أن تكون خالية عن كل الإدراكات أولاً تكون فإن كانت خالية مع أنها تكون قابلة لتلك الإدراكات كانت كالهيولى التي ليس لها إلا القوة والاستعداد...

قوت - لفظ قوت به اشتراك لفظي بر معاني متعدد اطلاق می گردد.

الف - آنچه مبدأ تغییر در چیزی دیگر باشد اعم از آنکه فعل باشد یا انفعال و بالجمله مبدأ حرکت و تغییر را قوت می گویند.

ب - مبدأ امکان حصول شيء «یعنی ما به يجوز ان يصدر عن الشيء فعل او انفعال و ان لا يصدر» و قوت به این معنی مقابل امکان استعدادی است.

ج - مبدأ غیر منفعلۀ شيء «یعنی ما به يكون الشيء غير متأثر عن متقاوم» و بالجمله امری که موجب عدم تأثر ما فيه القوة است از غیرش و قوت به این معنی مقابل ضعف است.

د - صورت نوعیه را به اعتبار مبدئیت آثار قوت نامند.^۱

هـ - مبدأ صدور و عدم صدور فعل را قوت نامند یعنی (كون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل اذا شاء ولا يصدر عنه اذا لم يشاء» و قوت به این معنی ضد عجز است و قریب المعنی است با معنی دوم.

ملاصدرا مسأله قوت را در کتاب اسفار به

طور دقیق بررسی کرده و گوید: قوت یعنی توان و توانایی و با مشترک لفظی بر معانی متعدد اطلاق شده است و لکن چنان بنظر می‌رسد که معنای اولیه آن عبارت از همان معنی توانایی در حیوان باشد که موجب می‌شود که حیوان مصدر کارهای دشوار باشد که ضد آن ناتوانی و ضعف باشد و چنان نموده می‌شود که معنی قوت از معنی قدرت شدیدتر است یعنی شدت و زیادت در معنی قدرت می‌شود قوت.

قوت به این معنی را مبدئی است و لازمه مبدأ قوت همان قدرت است. و آن در حیوان بدین معنی است که حیوان با قوت به نحوی است که اگر بخواهد تواند منشأ صدور فعل شود و اگر نخواهد از او فعل صادر نشود. اگر بخواهد انجام دهد و اگر نخواهد انجام ندهد (یا انجام نشود). و ضد این معنی عجز است و اما لازم آن این است که شیء صاحب قوت به سهولت منفعل نشود زیرا آن چیزی که مباشر کارهای دشوار است چه بسا از کار شاق منفعل شده نتواند کار را به پایان رساند پس عدم انفعال دلیل بر شدت قدرت است. و این است معنی اولیه قوت لکن از این معنی آن را نقل کرده اطلاق بر مبدأ آن کرده‌اند که همان قدرت باشد و گاه نقل به لازم یعنی عدم انفعال به سهولت کرده‌اند. قوت را وصفی است که آن وصف به مانند جنس است برای او و او را لازمی است.

آنچه در حکم جنس او است «وصف مؤثریت او است در غیر» و آنچه لازم او است «وصف امکان» است زیرا قادر هم تواند که انجام دهد و هم تواند که انجام ندهد، پس صدور فعل از او در محل امکان است پس امکان لازمه آن است. اسم قوت را حکیمان به این

جنس نقل کرده‌اند و آن «هر صفت مؤثر در غیر است از آن جهت که غیر است» و هم نقل به لازم آن کرده‌اند که امکان باشد و به این معنی به امری که سفید است گویند بالقوه سیاه است یعنی ممکن است که سیاه شود. سپس حکما حصول و وجود را فعل نامیده‌اند که هرچند در واقع فعل و تأثیر نیست و بلکه انفعال است و تأثیر. زیرا معنی موضوع له اولیه قوت متعلق به فعل بوده است در این جا چون امکان را «قوه» نامیدند، امری که امکان به او تعلق دارد که حصول و وجود باشد «فعل» نامیدند و مهندسان چون پاره‌ای از خطوط را چنین یافتند که می‌تواند ضلع مربع خاص باشد و پاره‌ای نمی‌تواند که ضلع مربع خاص باشد. آن مربع را «قوت» آن قوت نامیدند که گویا این امر ممکن است در آن خصوصاً موقعی که پاره‌ای از مهندسان اعتقاد پیدا کردند که حدوث مربع به واسطه حرکت آن ضلع است در خود و چون قوت معلوم شد قهراً «قوی» نیز شناخته می‌شود و ضد قوی که عاجز و ضعیف است نیز معلوم شد.

قوت به معنی امکان را توضیح داده‌ایم و اما قوت به معنی غیرالانفعال (سخت انفعال) یکی از انواع کیف است که در باب کیف آید و قوت به معنی شدت و به معنی قدرت که انواع قوت به معنی صفت مؤثریت است که شرح داده می‌شود.

قوت گاه به مبدأ تغیر از شیء در شیء دیگر گفته می‌شود از آن جهت که دیگر است و بنابراین اگر مریض طیب بود و خود را معالجه کرد از یک جهت به عمل او قوت گفته می‌شود چون تأثیر در غیر است از آن جهت که غیر است. خلاصه این که هیچ امری نتواند مبدأ تغیر

در خود باشد از یک جهت پس هر متحرکی را محرکی الزاماً لازم است و متحرک نتواند محرک خود باشد قوت فاعله بر چند گونه است:

- ۱- مقرون به شعور و اراده باشد.
- ۲- مقرون به شعور و اراده نباشد. و هر یک از آن دو را اقسامی است. قوت منفعل گاه در اجسام است و گاه در ارواح و ماهیت هر یک از آن دو یا متوجه به قبول تنها است و نه حفظ مانند آب که قبول شکل کند و قبول حفظ نکند و گاه هم متوجه قبول است و هم حفظ مانند شمع که به اشکال گوناگون درآید و مادام که شکل مصنوعاً به هم نخورده است حافظ شکل هم هست.

قوت منفعل گاه متوجه یک امر است مانند قوت فلک در حرکت وضعی و یا متوجه امور متعدد است لکن محدود مانند قوت حیوان بر اعمال و حرکات محدود و گاه نامحدود است مانند قوت هیولی اولی و همین طور است قوت فاعله گاه متوجه یک امر است گاه امور محدود و گاه نامحدود که محدود، قوت انسان‌های مختار است و نامحدود قوت الهی است.

قاعده کلی این که هر اندازه امور اشد تحصلاً و فعلیتاً باشند فعل آن‌ها فزون‌تر است و انفعال آن‌ها کم‌تر و بالعکس.

و چون هیولی فی‌ذاته مبهم است یعنی در نهایت ابهام است مانند جنس الاجناس زیرا بالذات از همه صورت‌ها عاری است صورت‌هایی که مبادی فصول‌اند و مقومات حصول، او راست قوت قبول سایر اشیاء، چنان‌که جنس عالی قبول هر فصلی کند.

و به هر حال قوت‌ها فاعل چندگونه‌اند. یا منشأ صدور یک فعل‌اند یا افعال مختلف و هر

یک به دو قسم‌اند یا با شعوراند یا بدون شعور.

- ۱- قوه‌ای که منشأ صدور یک فعل باشد بدون شعور که خود دو قسم است یا صورت مقوم است و یا نه و بلکه عرض است آن که صورت مقوم است یا در اجسام بسیطه است که «طبیعت» نامند مانند ناریت و مائیت و یا در اجسام مرکب است «صورت نوعیه» نامند برای آن مرکب و اگر عرض باشد مانند حرارت و برودت است.

۲- قوتی که منشأ صدور افعال مختلف است بدون شعور مانند قوای نباتیه.

۳- قوتی که منشأ صدور یک فعل است بر سنت واحد و با شعور بدان فعل مانند نفوس فلکیه.

۴- قوه‌ای که منشأ صدور افعال گوناگون است با شعور به آن افعال مانند قدرت موجود در حیوان.

قوت فاعلی محدود اگر با قوت انفعالی محدود برخورد کند واجب است که منشأ صدور فعل شود.

قوت فعلی را گاه قدرت نامند و آن هرگاه همراه شعور و مشیت باشد، ملاصدرا در شواهد الربوبیه نیز موارد اطلاق قوت را به دقت بررسی کرده است.

و گاهی کلمه قوه اطلاق می‌شود به نیروی موجود در چیزی که با آن نیرو ممکن است که از آن چیز، فعل و یا انفعالی صادر گردد و هم ممکن است که صادر نگردد و قوه بدین معنی مقابلی فعل است (مانند قوه کتابت در انسان که با این قوه هم ممکن است کتابت کند و هم ممکن است نکند و یا قوه اکتساب علم که با این قوه هم ممکن است اکتساب کند و هم ممکن است

اکتساب نکند و عمل کتابت و یا اکتساب علم در وی به حالت قوه و امکان باقی مانده و هنوز به مرحله فعلیت نرسیده است).

و نیز گاهی قوه اطلاق می شود به نیروی مقاومت در برابر هر امری یعنی نیرویی که شیء با آن نیرو متأثر از هیچ نیروی مقاوم دیگری نمی گردد و این قوه، قوه مقابل ضعیف است.

قوة منفعل (یعنی قوه موجود در جسمی که او را آماده قبول و انفعال از اثری می کند) گاهی جسم را آماده می کند برای قبول اثر بدون قدرت بر حفظ و نگه داری از آن مانند قوه قبول اثر در آب (که هر شکلی را می پذیرد ولی قادر بر حفظ آن نیست) ولی در قطعه شمع و یا موم، قوه بر هر دو امر (یعنی قبول اثر و حفظ اثر) موجود است.

قوة انفعال گاهی قوه انفعال و قبول اثر واحدی است و گاهی قوه انفعال و قبول آثار متعدد محدودی است ولی در هیولای اولی، قوه قبول کلیه صوری است نامحدود (که ممکن است متوالیاً بر وی وارد گردند) زیرا در هیولای اولی صورتی بالفعل موجود نیست ولیکن به توسط قبول هر صورتی قادر بر قبول صورت دیگری است. قوه فاعل گاهی محدود و منحصر است در انجام فعل واحد مانند قوه آتش بر احراق و گاهی قادر است بر انجام افعال و اعمال متعددی ولی محدود و متناهی مانند قوه فاعل مختار (نظیر انسان) بر هر فعلی که اراده کند و (یا بر انجام افعال و اعمال غیرمتناهی) مانند قوه و قدرت واجب الوجود بر کل اشیاء.

قوة فعلیه محدود هرگاه با قوه منفعله ملاقات کند صدور فعل از وی واجب می گردد (مانند قوه ناریه که پس از ملاقات و تماس با

جسم و وجود شرایط و عدم مانع، بی درنگ اثر احراق از آن صادر می گردد) و قوه فعلیه گاهی «قدرت» نامیده می شود و آن هنگامی است که تسوأم با شعور و مشیت باشد و بعضی (از اصحاب بحث و نظر یعنی متکلمین) چنین گمان کرده اند که این قوه را «قدرت» نگویند مگر آن که در کسی باشد که فعل و ترک فعل، هر دو درخور او و شأن او باشد، بنابراین متکلمین فاعلی را که فعل او دائمی است (مانند واجب الوجود که دائم الافاضه و دائم الایجاد است) قادر و متصف به صفت قدرت نمی نامند. ولی حق مطلب از نظر ما برخلاف این است (بلکه ما این موجود را به حقیقت، قادر و متصف به صفت قدرت می نامیم) پس هر کس عملی را به مشیت و اراده و خواست خود انجام داد بر چنین شخصی نیز این معنی صدق می کند که اگر مشیت و اراده او به انجام این عمل تعلق نگیرد و نخواهد آن را انجام بدهد، انجام ندهد خواه عدم مشیت، امری اتفاقی باشد (مانند عدم مشیت انجام فعل در افراد بشر که گاهی مایل به انجام عملی نیست) و یا این که عدم مشیت، به دلایلی در حق او محال باشد (مانند واجب الوجود که به علت شدت و تمامیت وجود و اشتمال وی بر تمام کمالات وجودیه و وجوب وجود، دائماً در افاضه و تجلی و اشراق است که گفته اند «الملائن اوجب الفیضان») و باید دانست که صدق قضیه شرطیه، متوقف بر صدق طرفین قضیه یعنی مقدم و تالی نیست (و بنابراین صدق قضیه شرطیه «لو لم یثألم یفعل» متوقف بر صدق عدم مثبت و صدق عدم فعل نیست بلکه صدق این قضیه که ملاک قدرت است منافی با وجوب مشیت و وجوب فعل و ایجاد در حق واجب الوجود

(نیست).

فی تحديد القوة بهذا المعنى

قد علمت أنَّ القوة قد يقال لمبدأ، التغير من شيء في شيء آخر من حيث هو آخر، وإنما وجب التقييد بهذه الحثية لأنَّ الشيء الواحد لو فعل في نفسه فعلا كالمعالج إذا عالج نفسه لكان يجب أن يكون فيه اختلاف جهة و تركيب وإلا لكان ذلك الواحد قابلا و فاعلا معاً من جهة واحدة، و ذلك ممتنع في المركب أيضاً فضلاً عن البسيط، اللهم إلا أن لا يكون هناك قوة إمكانية للموصوف بالقياس إلى الصفة بل مجرد اللزوم على جهة الفعلية المحضة لاعلى جهة الاستعداد كما في لوازم الماهيات، و كثير من الناس كصاحب الملخص وغيره لما نظر في لوازم الماهيات و رأى أنَّ فيها فاعلا و قابلا بمعنى آخر وقع في شك و تزلزل في امتناع كون الشيء الواحد فاعلا و قابلا، مع أنَّ التقابل بين القوة و الفعلية من الضروريات الواضحة المستبينة.

و بالجملة فالجزم حاصل بلا شبهة في أنَّ الشيء يمتنع أن يكون مبدأ التغير في نفسه لأنه لو كان مبدأً لثبوت صفة أو معنى لنفسه لدامت تلك الصفة أو ذلك المعنى له ما دام ذاته موجودة، و متى كان كذلك لم يكن متغيراً، فعلماً أنَّ مبدأ تغيره لابد أن يكون غيره، و بهذا يثبت أنَّ لكل متحرك محركاً غيره.

ثمَّ قوة الفاعل قد تكون مع شعور و إرادة و قد لا تكون، و كل واحدة...

گوید: از بیانات گذشته این معنی را دانسته‌اید که گاه قدرت به مبدأ تغییر چیزی در چیزی دیگر گفته می‌شود از آن جهت که شیء متأثر امر دیگری است و بنابراین نمی‌تواند مؤثر

در خودش باشد مگر به دو جهت مانند پزشکی که خود، خود را معالجه کند و ماحصل کلامش در این جا این است که یک چیز ممتنع است خود مبدأ تغییر در خود باشد و بالأخره می‌خواهد بگوید هیچ متحرکی نمی‌تواند خود به خود متحرک باشد و نیروی محرکه خارجی لازم است تا آن را به حرکت درآورد.^۱

قوت خیالیه - در تحت عنوان و کلمه

خیال بیان شد که صدرا گوید: قوت خیالیه انسان متفصل الوجود است از انسان و گوید «هو جوهر منفصل الوجود ذاتاً و فعلاً عن هذا البدن المحسوس» و در موقع تلاشی بدن باقی بوده و در معرض فتا و زوال و دشور نیست و بعد از مرگ بدن خود را تصور و ادراک کرده و درمی‌یابد و آن انسان مقداری است و متشکل به هیأتی است که در دنیا بوده است. صدرا مسأله حشر اجساد و بسیاری از عوارض آن را از این راه حل می‌کند.^۲

قوت قدسیه - ملاصدرا در باب قوت

قدسیه گوید هرگاه انسان به مرتبه‌ای کمال برسد برای او امور بدیهی و اولیات و نظریات و علوم مكتسبه تفاوت نمی‌کند و از عالم علوی همه آن‌ها بر نفوس متسعده افاضه می‌شود لکن انسان‌های متوسط از طریق عادی علوم نظری را کسب می‌کنند و انسان‌های صاحب نفوس قدسیه علوم خود را از عالم قوی دریافت می‌کنند به وسیله معلم شدیدالقوی و فعل این معلم قدسی در نفوس بسیار مخفی است و گاه از باطن به ظاهر بروز می‌کند و این علم علم

۱- اسفار، ج ۳، ص ۵.

۲- مشاعر، صص ۱۳۴-۱۴۷ و رساله عرشیه، ص ۱۴۷.

موهوبه است.^۱

و بالجمله نفوس در استعداد ادراک اشیاء متفاوتند برحسب اختلاف و تفاوت آن‌ها در صفوت در کدورت و قوت و ضعف و در طرف اعلی و شدت نورانیت که نفس مستنیر از عقول فعالة مجرده است با سرعت هر چه زیاده‌تر قبول فیض می‌کند و اکثر حقایق را در اسرع وقت درمی‌یابد و به حقایق اشیاء احاطه پیدا می‌کند بدون طلب و شوق و بدون ترتیب مقدمات و اقیسه به نتایج می‌رسد و بدون ترتیب حدود و اوساط حقایق را درمی‌یابد و از نتایج به نتایج می‌رود تا آن‌که محیط شود به غایت مطالب انسانی و نهایت درجات بشری و این قوت را که مرتبت اعلی و اشرف و اکمل نفس بشری است قوت قدسیه می‌نامند.

قوت متصرفه - قوه‌ای است که از شأن آن این است که در مدرکات مخزون در خزینه خیال و حافظه تصرف کند به ترکیب و تحلیل و مثلاً انسانی را به صورت پرنده ترکیب کند و کوهی از زمرد بسازد و دریایی از جیوه درست کند این قوه را اگر قوه و همیه حیوانیه مورد عمل و تصرف قرار دهد متخیله نامند و اگر قوه ناطقه به کار گیرد مفکره نامند.

قوت مسترجعه - قوت ذاکره را قوت مسترجعه می‌نامند. ← ذاکره و ذکر.^۲

قوت مصوره - قوت متخیله را قوت مصوره گویند و قوتی که در موجودات مبدأ شکل آن‌ها به اشکال و صور مختلف است نیز قوت مصوره گویند، در این‌که قوت مصوره اشیاء و موجودات جسمانی چیست میان فلاسفه اختلاف است.

صدرا گویند: مصور تمام موجودات ذات

حق است به واسطه در فیض که آن واسطه نفس و قوی و طبیعت باشد که متحول و متقلب است در اطوار کون به امر الهی و در اطوار و حالات مختلف شأن آن تصویر مواد و اجسام است به صوری که مناسب با استعدادات آن‌ها باشد «هذه النفس تتقلب فی اطوار الـکون کیف یشاء بامرالله» و در بعضی از اطوار شأن آن تصویر مواد است به‌صور مناسب استعداد آن‌ها و در بعضی از اطوار شأن آن تصویر قوای حاسه است به‌صور مناسب با جوهر حس و در طوری دیگر شأن آن تصویر مدرکات باطنه است به‌صور خیالیه و در طوری دیگر شأن آن تصویر ذات است به‌صور حقایق و معانی الهیه و علوم ربانیه.^۳

قوت وجود - منظور ملاصدرا از قوت وجود وصف امکانیت موجودات ممکنه است قبل از تحقق عینی، وی حامل این معنی را موضوع و ماده و هیولی به اعتبارات مختلف نامیده است، وی صریحاً گوید این امکان امر وجودی هرچند مصحوب عدم است و آن عام است و عموم آن تشکیکی است مانند وجود مطلق، معانی متعددی تحت آن می‌باشد که امکانات مجهولة الاسامی است که امکان وجود کذا و کذا از آن تعبیر می‌شود.^۴

قوت و لاقوت - از اقسام کیفیات استعدادیه قوت و لاقوت است و آن را سه نوع است: ۱- استعداد شدید انفعالی مانند مراضیت

۱- اسفار، ج ۳، سفر ۱، صص ۳۸۴ و ۳۹۶.

۲- همان، ج ۳، ص ۵۱۱.

۳- همان، ج ۸، صص ۴۱، ۸۰.

۴- همان، ج ۳، سفر ۱، ص ۵۲.

و غیره که لا قوت گویند ۲- استعداد شدید عدم انفعال مانند صلابت و غیره ۳- استعداد شدید بر فعل مانند مصارعت و غیره و این دو قسم را قوت گویند.^۱

قوت‌های بهیمی - ملاصدرا انسان‌ها را از لحاظ باطن به مانند معجونی می‌داند که از عتاقیر بسیار متضاد و متنافی ترکیب یافته باشد از صفاتی و قوت‌هایی که پاره‌ای بهیمی و پاره‌ای سبعی و پاره‌ای شیطانی و پاره‌ای ملکی می‌باشند، ترکیب شده است. از جنبه بهیمی شهوت شره، حرص و فجور و از جنبه سبعی: حسد، عداوت، بغض و از جنبه شیطانی: مکر، خدعه، حيله، تکبر و حُب جاه و تفاخر و استیلا و از جنبه ملکی: علم، نزاهت، طهارت زاید و اصول همه خلق‌ها این اخلاق چهارگانه است که در باطن انسان عجین شده است. انسان از ظلمات سه گونه اخلاق ناپسند یاد شده تنها به نور هدایت که مستفاد از شرع و عقل است تواند رهایی یابد و نخستین امری که در نفس انسان حادث می‌شود صفات بهیمی است که موجب غلبه شهوت و شره است و سپس اخلاق سبعی در او خلق می‌شود که موجب غلبه، عداوت و معادات و مناقشه است.

و سپس اخلاق شیطانی در آن به وجود می‌آید که موجب غلبه مکر، خدعه می‌باشد زیرا صفت و خصلت بهیمیت و غضب موجب می‌شود که زیرکی خود را در طلب دنیا به کار گیرد و انجام خواست‌ها و شهوات و غضب‌ها پس از رسیدن به امور دنیا، کبر، عجب، مفاخرت و برتری طلبی ظاهر می‌شود و بعد از آن اگر عقل و خردی که موجب بروز نور ایمان است در او ظاهر شود آن شخص از حزب خدا و جنود

ملائکه است و اگر آن صفات دیگر در او رشد کند و نور ایمانی در نهاد او تجلی نکند از جنود شیطان خواهد بود و انسان در این مرحله از صفات با شیطان محشور خواهد شد و از زمره ابلیس و جنود ابلیس محسوب می‌شود. صفاتی که در عداد جنود عقل‌اند در رأس چهل روز تکمیل می‌شود و اصول آن‌ها در هنگام بلوغ در انسان بروز می‌کند و لکن صفات شیطانی قبل از بلوغ در وجود انسان رسوخ کرده نفوس شریر، با آن‌ها انس گیرند و به جایی رسد که در برابر نور عقل مقاومت کرده آن را مغلوب نماید و سرانجام مسخر شود.

قوه باعنه - قوه باعنه، همان قوه شوقیه‌ای است که نخست به صحت و درستی صورت ادراک خیالی و یا ادراک وهمی و یا ادراک عقل عملی به توسط ادراک خیالی و ادراک وهمی اذعان می‌کند و سپس ادراک و اذعان به صحت آن‌ها، حیوان را در جست‌وجوی آن و یا فرار از آن برحسب سوانح پدید آمده برمی‌انگیزد. (مثلاً از تخیل صورت معشوق و یا توهم زیبایی چیزی و یا به قصد انجام آن عملی که مطلوب و مستحسن در نظر او است به عزم تحصیل آن در جست‌وجو و طلب آن برمی‌آید و یا از تخیل صورت حیوان درنده و یا توهم بیم و هراس از چیزی و یا به قصد فرار از آن که از نظر او لازم و ضروری است وی را به عزم فرار از آن برمی‌انگیزد.)

از برای قوه باعنه دو شعبه است. یکی شعبه شهوانیه که حیوان را برای جلب امر ضروری و یا امر نافع به قصد تحصیل لذت برمی‌انگیزد.

دیگری شعبه غضبیه که وی را بر آن می‌دارد که به عزم انتقام، ضرری را از خود دفع کند و یا از آن فرار کند و بدین جهت نیرویی که در کلیه اعصاب و عضلات نهفته و منتشر است در خدمت و در اختیار این قوه است تا که عضلات را به وسیله جذب و استحکام رگ و پی‌ها در موردی و یا به وسیله سست کردن و کش دادن آن‌ها در موردی دیگر برانگیزد.^۱

قوة عاقله - قوه‌ای که مدرک کلیات است در شواهد الربوبیه در تفسیر و شرح قوه عاقله آمده است:

اشراق اول: در اثبات قوه عاقله برای انسان. در انسان قوه‌ای است روحانی (به نام قوه عاقله) که جدا می‌کند صورت ماهیت کلیه هر چیزی را از ماده و قشرها و عوارض ماده، همان‌طور که قوه غاذیه حیوان، عصاره و جوهر غذا را در مراتب چهارگانه هضم از قشرها و غلاف‌ها و سفاله‌ها جدا می‌سازد و مسلم است که هر ادراک و اتصال (و رابطه‌ای که مابین مدرک و مدرک برقرار می‌شود) به وسیله نوعی از تجرید (و جداسازی صورت از ماده) است با این فرق که نیروی حس در ادراک حسی، صورت محسوس را از ماده جدا می‌سازد، به شرط حضور ماده و نیروی خیال در ادراک خیالی، صورت هر امر محسوسی را (هنگام غیبت ماده) از ماده و برخی از عوارض ماده (از قبیل وضع و این متی، نه از قبیل شکل و تعداد) و نیروی وهم، صورت را از ماده و از کلیه عوارض ماده جدا می‌سازد با حفظ نسبت و اضافه آن صورت به ماده (زیرا قوه خیال، صور جزئی را از قبیل صورت زید و عمرو، و قوه واهمه، معانی جزئی را از قبیل محبت و یا

عداوت به شخص معینی را ادراک می‌کند). و اما عقل و قوه عاقله انسان صورت را به طور کلی و عاری و جدا از هر قید و شرطی ادراک می‌کند. پس قوه عاقله، در امر محسوس، عملی را انجام می‌دهد که آن را به طور کلی معقول (و ذاتی عاری و مجرد از هر امری زاید بر ذات وی) بنماید و این فعل و عمل صادر از عقل (یعنی فعل ادراک و عمل تجرید صورت از ماده تجرید کلی) به مشارکت وضع ماده و رابطه آن با قوه عاقله نیست و در حالی که هر قوه جسمانی چنان‌که قبلاً معلوم شد هیچ فعل و عملی را انجام نمی‌دهد مگر با مشارکت وضع و ناچار فعل قوه جسمانی، صورتی است معین و مختص به وضع.^۲ و...

قیامت - مراد از قیامت روزی است که بندگان خدا بعد از مرگ در آن روز به پا خواسته و به کیفر و پاداش اعمال خود برسند در مسأله چگونگی قیامت و حشر عقاید و انظار مختلف هم از نظر متکلمان و متشرعان و هم از نظر فلاسفه اظهار شده است که در محل خود (معاد حشر) بیان شده و می‌شود.^۳

اهل معقول به استناد روایات گویند قیامت بر دو قسم است یکی قیامت صغری که فرمودند من مات فقد قامت قیامت و دیگری قیامت کبری که وقت آن نامعلوم است که «علمه عندالله».

ملاصدرا در شواهد الربوبیه در باب قیامت کبری و صغری بحث مفصلی دارد و گوید: اشراق دوازدهم: در بیان قیامت صغری و

۱- اسفار، ج ۲، سفر ۴، صص ۹۳-۹۵.

۲- ترجمه شواهد الربوبیه، صص ۳۰۹ به بعد.

۳- اسفار، ج ۲، سفر ۴، صص ۲۷۳ به بعد.

قیامت کبری.

قیامت صغری امری است واضح و معلوم همان‌طور که حکما گفته‌اند «مَنْ مَاتَ فَقَدْ قَامَتْ قِيَامَتُهُ» (هر کس بمیرد قیامتش آشکار گردد) و باید دانست که هر چه در قیامت کبری و روز محشر است نظیر و نمونه آن در قیامت صغری (و دوران پس از مرگ و قبل از ظهور قیامت کبری) خواهد بود و نیز باید دانست که کلید و مفتاح علم به روز قیامت و معاد خلایق، معرفت و شناسایی نفس و مراتب او است (زیرا حقیقت قیامت و معاد، ظهور سرایر و ضمایر و اوصاف و احوال نفس است) و مرگ و رهایی از این عالم عیناً مانند ولادت طفل و رهایی او از شکم مادر است. پس آخرت را با دنیا و سرای نخستین مقایسه کن و درست کن و درست بسنج و معنای آیه شریفه «وَمَا خَلَقَكُمْ وَلَا يَبْعَثْكُمْ إِلَّا كُنُفٍ وَاحِدَةً» (نیست آفرینش و برانگیختن شما مگر بسان نفس واحد - سورة لقمان، آیه ۲۸) را به خوبی درک کن.^۱

پس هر کس بخواهد قیامت کبری و ظهور و تجلی حضرت حق را به صفت وحدت حقیقیه و بازگشت روح اعظم (یعنی وجود مطلق) و مظاهر مطلق را به سوی او و فنای کل عالم (از عناصر و موالید و مرکبات) و حتی افلاک و املاک (یعنی قوای منطبعة در آنها) و ارواح و نفوس را بداند و به مضمون آیه شریفه «فَصَبِّحْ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ» (بی‌هوش شوند هر آن‌که در آسمان‌ها و زمین‌اند، مگر آن‌که خدا بخواهد).^۲ (که حاکی از فنای کل عالم است) آگاه گردد (و بداند که همگی افراد فریادزنان و صیحه‌کنان از مقابر و منازل دنیوی خویش به ساحت آخرت

می‌شتابند و همگی به جز آنان که در نتیجه سیر و سلوک و عبودیت پروردگار قیامت کبری و مقامات عالیه را در دار دنیا احراز نموده‌اند از وحشت و دهشت قیامت و حضور در پیشگاه عدل الهی نالان و پریشانند)، این چنین کسی باید در اصول گذشته که حاکی از توجه و سلوک هر موجود ساقلی به جانب موجود عالی و بازگشت هر چیزی به اصل خویش و اثبات حرکات طبیعی و غایات آن و حرکات نفسانی و غایات آن و اتصال نفوس فلکیه به غایات و مقامات عقلیه دقت و تأمل کند و همه را از نظر بگذراند و هر کس درباره انقلابات و تحولات واقع در اطوار خلقت انسان از آغاز انعقاد نطفه تا زمان تکوین صورت حیوانی و سپس احراز مقام انسانی و نیل به مرتبه عقلانی و ارتقا به مقامات بالاتر نظر و تأمل کند و از طریق برهان و شهود نه از طریق تقلید و شنیدن، به معنا و حقیقت آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (ای انسان تو در راه پروردگارت سخت کوشیده‌ای و او یا حاصل عمل خود را خواهی دید)^۳ واقف و آگاه گردد (و این حقیقت را در سیر و سلوک و طی درجات و مراتب جسمانی و عقلانی انسان به خوبی دریابد). تصدیق و ایمان به قیامت کبری بر وی دشوار نخواهد بود. خدای متعال در قرآن مجید می‌گوید «وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (میراث آسمان‌ها و زمین برای خداوند است)^۴

۱- ترجمه خواهد، صص ۴۱۷ به بعد.

۲- زممر / ۶۸.

۳- انشقاق / ۶.

۴- آل عمران / ۱۸۰.

و نیز می‌گوید «کل شیء هالک الا وجهه» (همه چیز فانی است جز وجه‌الله)^۱ و نیز می‌گوید «کُلِّ مَنْ عَلَيْهَا فَإِنْ يَتَّقِ وَجْهَ رَبِّهِ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (هر که بر زمین است فانی شود و وجه پروردگارت که ذوالجلال والاکرام است باقی ماند)^۲ (و کلیه این آیات شاهد بر رجوع و بازگشت کلیه موجودات به سوی خدا و ظهور قیامت کبری است).

و مسلم است که انکار قیامت کبری از ناحیه آنان که یا به وسیله شهود و عیان و یا از طریق دلیل و برهان بدین مقام و مرتبه از علم و یقین نرسیده و بدین سعادت عظمی نایل نگشته‌اند (و بر انکار و جهل و جمودت خویش باقی مانده‌اند) یا به علت غرور آنان به عقل ناقص خویش و یا به علت ضعف ایمان‌شان (به خدا و رسول و روز جزا و شواهد و براهین آسمانی) است که خدا ما و برادران ایمانی ما را از آن غرور و ضعف‌رهایی بخشد و هر کس دل او به نور یقین روشن و منور گردید، همواره تبدیل و تغیر اجزای عالم و اعیان و طبایع و نفوس آن‌ها را در هر لحظه مشاهده می‌کند و به رأی‌العین می‌بیند که کلیه اجزای عالم دائماً در تغیر و تبدلند و تعینات و خصوصیات آن‌ها زایل و گذرانند و آن کس که حشر جمیع قوای انسانی با اختلاف و تباین آن‌ها در ذات و ماهیت و اختلاف مواضع آن‌ها در بدن و اختلاف آثار مترتب بر آن‌ها و بازگشت و رجوع همه آن‌ها را به یک ذات بسیط روحانی (به نام نفس) و اضمحلال و فناى آن‌ها را در آن ذات بسیط روحانی مشاهده کند (و ببیند که چگونه همگی قوا و آثار مترتب بر آن‌ها به یک اصل و حقیقت بسیط روحانی مشاهده کند (و ببیند که چگونه همگی قوا و آثار مترتب

بر آن‌ها به یک اصل و حقیقت بسیط وحدانی به نام نفس باز می‌گردند و همگی در ذات و وجود او فانی و مضمحل شده‌اند و با رجوع و اضمحلال و فناى در آن ذات استقلال و تعینات خود را از دست می‌دهند) تصدیق به رجوع و بازگشت کلیه موجودات عالم به سوی خدای واحد قهار بر وی سهل و آسان خواهد بود.

و بدان که هر چند نفخه از جانب پروردگار نفخه واحد یگانه‌ای است، زیرا او به جمیع ماسوای خود محیط است ولی نسبت به خلایق، نفخات متعددی است بر حسب تعدد اشخاص همان‌طور که کلیه ازمه و اوقات و ساعات که در این عالم، متکثر و متعدد و دارای امتدادی بسیار طولانی و متعاقب‌اند، نسبت به خدا ساعت واحداند چنان‌که خود در قرآن مجید می‌گوید «و ما امرنا الا واحدة»^۳ و لفظ ساعت نیز مشتق و مأخوذ از کلمه سعی است زیرا جمیع اشیاء سعی و متوجه به جانب اویند (و این مطلب خلاصه‌ای است از آنچه که بر اهل کشف معلوم گردیده است و تمامی تحقیق در این باب محتاج است به ملازمت طریقه اهل کشف و کثرت مراجعه به آنان).

۱- قصص / ۸۸.

۲- رحمن / ۲۷.

۳- قمر / ۵۰.

ک

کائنات - کائنات در مقابل مبدعات است و

در موارد مختلف با قید و مضاف‌الیه خاصی بکار برده می‌شود مثلاً گفته می‌شود «کائنات ارضیه» و یا «عنصریه» و یا «معدنیه» و «نباتی» و حیوانیه و «کائنات متعاقبه» و بالجمله موجودات عوالم جسمانی را اعم از عناصر و معادن و حیوانات و نباتات کائنات گویند و گاه کائنات به معنی اعم اطلاق بر تمام موجودات می‌شود.^۱

کامل - آن‌که به مرحله کمال رسیده باشد.

«انسان کامل».

کتاب - تمام موجودات عالم از جهت آن‌که

مظهر الهی بوده و مرقوم و مکتوب است در آن‌ها آثار وجودی حق، کتب و صحف الهی‌اند صدرای گویند: انسان نسخه مختصر عالم بزرگ و جهان وجود است که «کتابه ایدی الرحمن الذی کتب علی نفسه الرحمة» و تمام آن‌چه در عالم کبیر هست نمونه آن در نفس انسانی موجود است و بلکه نفس انسان مظهر صقع ربوبی و عالم لاهوت نیز می‌باشد و بعداً بیان خواهد شد که تمام افعال و حرکات و آن‌چه را انسان انجام می‌دهد آثاری در کتاب نفس می‌گذارد و روز حشر که حجب برطرف گردد ظاهر و هویدا شده اگر خوب «خوب» و اگر بد «بد» که فرمود «و اما من اوتی کتابه بیمینه».

و مراد از کتاب مبین که «لا رطب ولا یابس الا

فی کتاب مبین» فرمود نفوس ناطقه کلیه است.^۲

ملاصدرا در تفسیر آیه نور گوید:^۳

انسان کامل کتاب جامع آیات حق است و محلی است که همه حقایق عقول و نفوس در آن منطوی است و کلمه کامله‌ای است مملو از فنون و علم، و نسخه مکتوبی است از مثال کن فیکون و آن (انسان کامل) امر وارده به واسطه کاف و نون است، مظهر اسم الله اعظم است، جامع جمیع اسما است از جهت روح و عقلش قلم اعلی است که ام‌الکتاب نامیده‌اند و از جهت قلب حقیقی او یعنی نفس ناطقه او کتاب لوح محفوظ است و از حیث نفس حیوانی او، دفتر جسمانی است.

کتاب المحو والاثبات - ملاصدرا مراتب

علم خداوند را به اشیاء عبارت از عنایت او و قضای او می‌داند که از آن تعبیرات دیگری هم شده است از جمله ام‌الکتاب و قدر و کتاب المحو والاثبات چنان‌که فرمودند «بمحوالله

۱- اسفار، ج ۸، ص ۱۰۵ و رسائل، صص ۲۲۴.

۲- همان، ج ۱، سفر ۳، صص ۲۹۰-۲۹۱.

۳- تفسیر آیه نور، ص ۱۷۵.

«آسمان‌ها و زمین و آنچه در آن‌ها است در جوف کرسی است و چهار ملک موکل دارد که به‌اذن خداوند آن را حمل می‌کنند. یکی از آن ملائکه در صورت آدم است که خداوند آن صورت را بسیار دوست می‌دارد.

ملک دوم در صورت گاو است که سید حیوانات است و آن ملک نزد خداوند تضرع و التماس کند. از خداوند برای بهایم طلب شفاعت و روزی کند و ملک سوم در صورت کرکس است که سید پرندگان است. نزد خداوند تضرع و زاری کند و برای طیور طلب شفاعت و روزی کند. ملک چهارم در صورت شیر است که سید درندگان است و آن به نزد خداوند گریه و زاری کند و برای درندگان شفاعت و رزق طلب کند و صورتی بین آن صور از صورت گاو زیباتر نبود و اصولاً صورت گاو از همه حیوانات زیباتر است و از این رو قوم بنی اسرائیل برای عبادت و پرستش از گاو استفاده کرده‌اند. ملاصدرا گوید این احادیث که نقل شد متشابه‌اند.

پاره‌ای از اهل هیأت گفته‌اند که فلک هشتم کرسی است و عرش مجموع هشت فلک است که متعلق نفس است.

فخر رازی گفته است لفظ کرسی در آیه الکرسی اخبار صحیح آمده است در اخبار کرسی عبارت از جسم بزرگ است که تحت عرش است و فوق آسمان هفتم است و به هرحال کلمات عرش و کرسی از کلماتی است که متشابه‌اند و نیاز به تأویل دارند که اغلب در

ما یشاء و یثبت و عنده ام‌الکتاب» و محل آن لوح و قلم است یکی از آن دو بر سبیل قبول و انفعال که آن لوح باشد یا هر دو قسمش و دیگر قلم بر سبیل فعل و حفظ.^۱

کدخدا - از عقل فعال تعبیر به کدخدا و کدخدای ارض شده است.^۲

کرسی - هر چیزی که بر آن تکیه شده و آنچه موضوع برای نشستن روی آن بوده است. ظاهراً از اقدام روزگار با چوب و سائیلی درست می‌کردند که بر روی آن جلوس می‌کردند آن را تخت و پاره آن را کرسی نام می‌نهادند زیرینای اولیه ساختمان را هم کرسی گویند، پایه‌های استواری که قبلاً سازند برای این که بنا را بر آن استوار کنند، کرسی گویند.^۳

عده‌ای گویند کرسی عبارت از جسم بزرگی است به اندازه تمام آسمان‌ها و زمین از لحاظ ظرفیت و احاطه مقداری، پاره‌ای گفته‌اند کرسی عبارت از نفس عرش است و هر دو یعنی عرش و کرسی یکی است و استدلال کرده‌اند که گاه به سریر، عرش گویند و گاه کرسی گویند «قیل اهذا عرشک» و «ولها عرش عظیم» که بر همان اطلاق کرسی هم شده است. «ولقد فتنا سلیمان والقینا علی کرسیه جدأ» بنابراین کرسی و عرش یکی است، عده‌ای گفته‌اند که کرسی و عرش هر کدام چیز جدایی می‌باشند. پاره‌ای گفته‌اند تختی است زیر عرش و بالای آسمان هفتم که در این باب روایات هم آمده است. پاره‌ای گفته‌اند که آسمان‌ها و زمین همه بر کرسی قرار دارند و کرسی زیر زمین است مانند عرش که فوق ارض است یعنی کرسی زیر زمین و عرش بالای زمین است.

حضرت علی علیه‌السلام فرموده‌اند

۱- اسفار، ج ۱، سفر ۳، صص ۲۹۰-۲۹۱.

۲- رسائل، ملاصدرا، صص ۱۵۱، ۲۹۲.

۳- تفسیر آیه الکرسی، صص ۱۵۰-۱۵۲.

کلمات عارفان و فلاسفه اسلام مورد تأویل واقع شده است. و لذا پاره‌ای گفته‌اند کرسی علم است و آنچه وسیع است به وسعت زمین و آسمان‌ها علم است. پاره‌ای گفته‌اند مراد از کرسی قدرت و سلطنت است. یعنی قدرت خداوند بر آسمان‌ها و زمین احاطه دارد.

کشف - به دست آوردن چیزی نامتظر یا غیر مسبوق به سابقه. ملاصدرا گوید: کشف به دو قسم است، کشف صوری و کشف معنوی.

کشف صوری آن چیزی است که در عالم مثال از طریق حواس خمس حاصل می‌شود و علت آن این است که نفس فی ذاتها سمع و بصر و شم است و یعنی همان‌طور که بیان شد، نفس در عین وحدت همه قوت‌ها است یعنی این نفس است که بیننده و شنونده و چشننده و لمس‌کننده است پس مکاشفه صوری گاه بر طریق مشاهده بصریه است که البته در معنی و واقع کار نفس است.^۱ مانند مکاشف، صور ارواح را به صور متجسد مشاهده کند و یا انوار روحانی را متجسد بیند و یا مسموعات را متجسد بشنود، به صورت کلام منظوم و یا مانند صلصلة الجرس و صداهاى زنبور غسل شنود چنان‌که در حدیث آمده است که حضرت رسول در اصوات یاد شده که می‌شنودند خودشان منظور را می‌فهمیدند. و یا به صور دیگر چنان‌که می‌فرمودند «انى لا جد نفس الرحمن من قبل اليمن».

انواع کشف صوری یا متعلق به حوادث است یعنی حوادث دنیوی است یا نه اگر مربوط به حوادث دنیوی باشد رهبانیت نامند و اگر مربوط به حوادث دنیا نباشد معتبر خواهد بود و اهل سلوک به این نوع کشف‌ها که مربوط به امور

دنیوی است توجهی ندارند و حتی بسیاری از اهل الله توجه به کشف اخروی هم ندارند زیرا آن‌ها غایت مقصد خود را خدا قرار داده‌اند و محو در جناب حق‌اند و این مکاشفات صوری گاهی با اطلاع بر معانی غیبی است و بلکه اکثر آن‌ها متضمن مکاشفات معنوی است و منبع این مکاشفات قلب انسان است یعنی نفس ناطقه آن و اما کشف معنوی مجرد از صور حقایق که حاصل از تجلیات اسم العلیم الحکیم است. عبارت از ظهور معانی غیبی و حقایق عینی است و آن را نیز مراتب است که اولین مرتبت آن ظهور معانی است در قوه مفکره بدون به کار داشتن مقدمات و ترکیب قیاسات و بلکه ذهن از مطالب به مبادی، انتقال می‌یابد که حدس نامند. و در قوه عاقله نوعی لوازم انوار است که در ادنی مراتب کشف این لوازم ظهور می‌کند و بعد در مرتبه قلب است که الهام نامند و مرتبه سوم، مرتبه روح است که مرتبه شهود روحی است پس مراتب آن: ۱- مفکره ۲- عاقله ۳- قلب ۴- روح است.

فی انواع المکاشفة علی الاجمال.

اعلم ان الکشف کما اشیر الیه قسماً: صوری و معنوی، و اعنی بالصوری ما يحصل له فی عالم المثال من طریق الحواس الخمس، و سبب ذلك يحتاج شرحه الى کلام طویل، يظهر منه ان للنفس فی ذاتها سمعاً و بصرأ و شماً و ذوقاً و لمسأ، فالمکاشفة الصورية قد تكون علی طریق المشاهدة البصرية، کرؤية المکاشف صور الارواح المتجسدة و الانوار الروحانية، و اما ان یکون علی طریق السماع، کسماع النبی صلی الله

۱- مفاتیح الغیب، صص ۱۴۹، ۱۵۱.

هممهم العالیه فی الامور الدنیاء و به لا یلتفتون الی هذا القسم من الكشف، لصرفها فی الامور الاخریة و احوالها، و یعدون ذلك من قبیل الاستدراج او المکر بالعبد، بل کثیر منهم لا یلتفتون الی الكشف الاخری ایضاً، و هم الذین جعلوا غایة مقصدهم و متهمی غرضهم الفناء فی الله و المحو فی جنبه.

و هذه المكاشفات الصوریة قد تكون مع اطلاع علی المعانی الغیبیة، بل اکثرها يتضمن المكاشفات المعنویة، فیکون اعلى مرتبة و اکثر یقیناً لجمعها بین الصورة و المعنی، و منبغ هذه المكاشفات هو القلب الانسانی، ای نفسه الناطقة المتورة بالعقل العملی، المستعمل لحواسه الروحانیة، و قد مرَّ ان للنفس فی ذاتها عینا و سمعاً و غیر ذلك كما اشار الیه بقوله: فانها لاتعمی الابصار ولكن تعمی القلوب التی فی الصدور، و فی الاحادیث المشهورة ما یؤید ذلك کثیرة، و تلك الحواس الروحانیة هی اصل هذه الحواس الجسمانیة، فاذا ارتفع الحجاب بینها و بین هذه الخارجیة، یتحدا الاصل مع الفرع، فیشاهد بهذه الحواس ما یشاهد بها، و الروح یشاهد جمیع ذلك بذاته، لان هذه الحقایق یتحدا فی مرتبته عند كونه فی مقام العقل، لان العقل کل الموجودات كما یناه فی العلوم النظریة، و اقمنا البرهان علیه علی ما یناسب اهل النظر، و براهین هذه المقدمات کلها یوجد فی مقالاتنا و مسفوراتنا، قد ذكرناها هاهنا مجردة عن البراهین، جریاً علی عادة القوم.

و اما الكشف المعنوی، المجرّد من صور الحقایق، الحاصل من تجلیات الاسم العلیم الحکیم، و هو ظهور المعانی الغیبیة و الحقایق العینیة، فله ایضاً مراتب، اولها ظهور المعانی فی

علیه و آله الوحی النازل علیه کلاماً منظوماً، او مثل صلصلة الجرس و دوی النحل، كما جاء فی الحديث، فانه صلى الله علیه و آله كان یسمع ذلك و یفهم المراد منه، او علی سبیل الاستشاق، و هو التنسم بالنفخات الالهیة، و التنشق بالفتوحات الربویة، كما اخبر عنه بقوله صلى الله علیه و آله: ان الله فی ایام دهرکم نفحات، الا فتعرضوا لها، و قال ایضاً: انی لاجد نفس الرحمن من قبل الیمن، او علی سبیل الملامسة و هی بالاتصال بین النورین او بین الجسدین المثالیین، كما قال ابن عباس رضی الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله علیه و آله: رأیت ربی تبارک و تعالی فی احسن صورة، فقال: فیمن یختص الملاً الاعلى یا محمد، قلت: انت اعلم ای ربی مرتین، قال فوضع الله کفه بین کتفی، فوجدت بردها بین شدی، فعلمت ما فی السموات، ثم تلا هذه الاية: و كذلك نرى ابراهيم ملکوت السموات و الارض و لیکون من الموقنین، او علی طریق الذوق، کمن یشاهد انواعاً من الاطعمة، فاذا ذاق منها و اکل، اطلع علی معان غیبیة. قال النبی صلى الله علیه و آله: رأیت انی اشرب اللبن حتی خرج الری من اظفاری، فاولت ذلك بالعلم، و قد یجتمع بعض هذه المكاشفات مع بعض، و قد ینفرد، و کلها تجلیات اسمانیة، اذ الشهود البصری من تجلیات الاسم البصیر، و السماع من الاسم السمع، و كذلك البواقی، اذ لكل منها اسم یربیه، و کلها من سوادن الاسم العلیم.

ثم انواع الكشف الصوری اما ان یتعلق بالحوادث الدنیویة اولاً. فان كانت متعلقة بها فیسمى رهبانیة، و ان لم یکن متعلقة بها فهی معتبرة، و اهل السلوک العلمی لعدم وقوف

القوة المفكرة من غير استعمال المقدمات و تركيب القياسات، بل بان يتنقل الذهن من المطالب الى مبادئها، و يسمى بالحدس، فم في القوة العاقلة المستعملة للمفكرة، و يسمى بالنور القدسي، والحدس من لوازم انواره، فهي ادنى مراتب الكشف، ثم في مرتبة القلب و يسمى بالالهام، ان كان الظاهر معنى من المعاني، لاحقية من الحقائق و روحا من الارواح، و الا فيكون مشاهدة قلبية، ثم في مقام الروح و يسمى بالشهود الروحي، و هي بمثابة الشمس المنورة لسماوات مراتب الروح و اراضى مراتب الجسد، فهو بذاته اخذ من الله العليم الحكيم المعاني الحقيقية من غير واسطة على قدر استعدادها، اي قوة قبوله الاصلی، و يقيض على ما تحته من القلب و قواه العالية و السافلة.

کفر - سیاهی شب و تاریکی آن و تاریکی خانه، ناگرویدن و ناسپاسی کردن و معانی دیگر. ملاصدرا گوید: کفر را درجات متفاوت است و در ازای هر مرتبه‌ای از ایمان مرتبه‌ای از کفر است و از مراتب آن: کفر قالب، کفر نفس و کفر قلب است.

نخستین درجات کفر، کفر قالب است که هر کس از آن آگاه است هر کس منکر ضروریات دین شود واجب‌القتل است.

دوم کفر نفس است، زیرا نفس درواقع بت بزرگ و طاغوت اعظم است «أَرَأَيْتَ مِنْ اتَّخَذَ الهه هوا»، اجتناب کردن از بت هوای نفس واجب است که فرمودند «واجبني و بنی ان تعبّد الاصنام»^۱.

سوم کفر قلب است و آن این است که هرگاه در مرآت سِرّ عارف تجلی کند و از عین دلش غشاوت بزداید و کدورت و زنگار را از آن

برطرف کند، نور حق در آن ظهور و بروز کرده و جمال احدیت در آن (قلب) تجلی می‌کند و... در جای دیگر گوید:^۲

و نیز کفر عبارت از احتجاب است و احتجاب از حق است همان‌طور که مشرکان حاجب از حق بودند و یا حجاب از دین است مانند اهل کتاب که محجوب از دین حق بودند و قهراً محجوب از حق، محجوب از دین هم می‌باشد و لکن محجوب از دین ممکن است محجوب از خداوند نباشد که اینان منافقاند که با خداوند و مؤمنان خدعه می‌کنند.^۳

فی مراتب الکفر

اعلم: ان الکفر علی درجات متفاوتة؛ و بازاء کل مرتبة من الايمان مرتبة من الکفر فمن مراتبه کفر القلب و کفر النفس و کفر القلب.

فاول درجات الکفر کفر القلب؛ و هو ظاهر مکشوف لكل احد فمن انکر شيئاً من ضروریات الدین، اورد علامة من علامات الشريعة، فقد استحق القتل والاسر فی الدنيا والعذاب فی الاخرة.

و ثانیها کفر النفس؛ فلان النفس بالحقیقة هی الصنم الاکبر والطاغوت الاعظم. أرايت من اتخذ الهه هویه؟ و فی الحديث: ابغض اله عبد فی الارض الهوی؛ و قل من العباد من اجتنب عن عبادة صنم الهوی و طاعة طاغوت النفس؛ فحری ان يستعید الانسان منها الى الله و يدعو له ان یوفقه للاجتناب عنها؛ و لعل دعاء ابراهیم علیه السلام فیما حکى الله عنه فی قوله: واجبنی و بنی ان

۱- مفتاح‌النب، صص ۱۷۴-۱۷۵.

۲- تفسیر آیه‌الکرسی، ص ۲۷۳.

۳- همان.

تعبد الاصنام؛ هو للاجتناب عن هذه العبادة. فهذا كفر من كان بعد في عالم الاكوان و لم يتجاوز عنه الى عالم الملكوت.

و اما كفر القلب، فهو ان السالك اذا انجلى مرآة سره و كشف عن عين قلبه الغشاوة و ارتفع عنه الكدورة و تقوى حقيقته، فوقع فيها نور الحق و تجلى لها جمال الاحدية. فاذا غافضه تجليه فر بما لم يشب فاعتقد لذاته انها عين الحق؛ و بادر لبقاء الانانية فيه؛ و قال انه فيها، فانا الحق او سبحانه؛ او فقد تدرع باللاهوت ناسوتی؛ الا ان يشبه الله تعالى بالقول الثابت في الحياة الدنيا و في الآخرة فيعرف ان الصورة الالهية ليست في مرآة ذاته؛ بل تجلت لها و ما حلت فيها؛ بل ظهرت منها و لها ولو حلت، لما تصور ان يتجلى صورة واحدة لمرائی متعددة في حالة واحدة؛ بل كانت اذا حلت في مرآة ارتحلت عن الاخرى و هيئات. فان الله تجلى لجملة من العارفين دفعة؛ و ان كان في بعض المرائی اصح ظهوراً و اقوم كشفاً؛ و في بعضها اخفى و اميل الى الاعوجاج عن الاستقامة؛ و ذلك لتفاوت المرائی في الصفاء والصقالة و صحة الوجه و استواء البسيط. فافهم جداً و تنبه لمعنى قوله تعالى: و ما يؤمن اكثرهم بالله الا و هم مشركون؛ و قوله يا ايها الذين آمنوا امنوا.

نقل عن ابی يزيد البسطامي انه قال: الهی ان قلت يوماً سبحانه ما اعظم شأنی، فانا اليوم كافر مجوسی اقطع زناری و اقول: اشهد ان لا اله الا الله و اشهد ان محمداً رسول الله، و قال الحلاج:

كفرت بدین الله و الكفر واجب

لدى و عند المسلمين قبيح

و اما كفر الروح فهو شرك خفى اخفى من كل شرك؛ و هو منيع كل شرك و كفر و مبدأ كل

شر و آفة، الا و هو الامكان الثابت لجميع لما هيأت القاشی في كل الموجودات المعلولة، و لهذا قيل: كل ممكن زوج تركيبي. فالممكن الموجود اذا نظرت الى ماهيته من حيث هي هي، حكم العقل عليها بعدم الارتباط و النسبة الى الواجب تعالى و بجواز طريان العدم و البطلان عليها من تلك الجهة؛ لانها غير مجعولة؛ و اذا نظرت الى وجودها الفايض عليها من الحق، حكم عليها بالوجوب و الحقية، فكل ماسوى الاول تعالى بساطلة بذواتها، حقة بغيرها. فهذه الظلمة المستبطنة فاشية في جميع العالم؛ الا انها مضمحلة في المبدعات بسطوع نور الحق و اشراق شمس الاحدية.

كل - كل به معنى جمع، جميع و در برابر جزء است، چنانكه كلی در برابر جزئی است، فرق بين كل و كلی عبارت است از:

۱- كل از جهت آنكه كل است موجود در خارج است اما كلی از جهت آنكه كلی است موجود در خارج نیست بلکه موجود در ذهن است.

۲- كل مركب از اجزا است و كلی مركب از جزئیات خود نیست.

۳- كلی گاه مقوم جزئی است و كل متقوم به جز است.

۴- طبیعت كل حمل بر هر يك از اجزا نمی شود لكن كلی بر هر يك از افراد خود حمل می شود.

۵- كل به هر يك از اجزای خود به تنهایی متحقق نمی شود و لكن كلی است به هر يك از جزئیات خود.

۶- اجزای كل محصور و محدود است و جزئیات كلی نامحصور و نامحدودند و فروقی

دیگر.^۱

کلام - کلام یعنی سخن و عبارت از جمله‌ای است که لااقل مرکب از دو کلمه باشد و بالآخره کلام از نظر معنای عرفی عبارت از الفاظ و حروفی است که به منظور ادای مقصود و بیان مراد از مقاطع خاص خارج می‌شود و از نظر معنای عام آنچه مبین و حاکی از مافی الضمیر باشد کلام گویند و تکلم مصدر و مشتق از کلم است و به معنی جرح است و «المتکلم من قام به الکلام» چنان‌که کاتب «من اوجد الکتاب» است که کتابت باشد و هر کتابی کلام است از وجهی و هر کلامی کتاب است از وجهی زیرا هر متکلمی کاتب است از وجهی و هر کتابی متکلم است از وجهی و به عبارت دیگر هر متکلمی به واسطه قلم قدرت خود در لوح نفس خود کاتب است. کسانی که گویند کلام صفت متکلم است مراد آن‌ها متکلمیت است و کسانی که گویند کلام صفتی است قائم به متکلم مراد آن‌ها قیام فعل به فاعل است نه از قبیل قیام عرض به معروض و موضوع و کسانی که گویند متکلم کسی است که ایجاد کلام کند مراد آن‌ها از کلام امری است که قائم به نفس متکلم است.^۲

یکی از مباحث مورد بحث ملاصدرا، بحث در کلام و چگونگی آن از سوی خداوند و بحث در معنی کتاب است. به طوری که از تاریخ فن کلام مستفاد می‌شود نخستین بحث متکلمان در تمدن اسلامی بحث در چگونگی کلام و سخن گفتن خداوند بوده است که می‌فرماید «کَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» یکی از وجوهی که در نام‌گذاری فن جدل و مناظره به علم کلام ذکر شده است این است که گروهی از اهل نظر نخستین بحث آن‌ها در باب چگونگی کلام و متکلم بودن خدا

بوده است و به تدریج نام فن جدل و مناظره و بحث در ذات و صفات الهی را کلام بدان سبب نامیدند و اساس بحث آن‌ها بر این پایه بوده است که خداوند ثابت ولایت‌تغیر است و در معرض حوادث و تبدلات نیست و طبیعت کلام خروج حروف و اصوات است از مقاطع خروج که حروف و خروج در خداوند درست نیست زیرا خداوند اعضا و جوارح ندارد چون جسم نیست و دیگر در معرض تغیر و تبدل نیست و سخن گفتن صفت حادث است و نه قدیم، پس کلام درباره خدا یعنی چه پاره‌ای گفته‌اند خداوند در درخت برای موسی ایجاد کلام کرد و این درخت بود که به حکم مظهریت کلام حق را القا کرد و پاره‌ای برای آن تأویل دیگری کرده‌اند. ملاصدرا فرق بین کلام خالق و کلام مخلوق گذارده است و نیز فرق بین کتاب مخلوق و کتابت خالق را بیان کرده است و مراتب کتاب الهی یعنی قرآن مجید را با مراتب انسان انطباق داده است و گفته است، شناخت لب قرآن ویژه اهل الله است، قرآن حاوی اسرار و رموزی است که لایمسه الا المطهرون. پاره‌ای فرق گذارده‌اند بین کلام لفظی و کلام نفسی لکن ملاصدرا براساس اصالت و وحدت وجود بیانی دارد هم در باب کلام و هم کتاب و هم لوح محفوظ و لوح قضا و قدر الهی که کاملاً با بیان و تأویلات همه عارفان و فلاسفه و متکلمان متفاوت است و به عبارت دیگر تفسیر و توجیه او از نوعی دگر است که احیاناً هیچ یک از مکتب‌ها بدان

۱- اسفار، ج ۴، ص ۲۱۳.

۲- مشاعر، ص ۱۲۱ و اسفار، ج ۲، سفر ۳، صص ۳۲-۵۴.

نرسیده‌اند.^۱

کلمه کتاب به معنی قرآن مجید و کتب آسمانی دیگر در موارد عدیده در قرآن مجید آمده است. از جمله واژه‌هایی که مکرر در قرآن آمده است «کلمه» و «کلمات» است.

۲۶ مرتبه نام کلمه آمده است به معنی اصطلاحی: مُصَدِّقاً بِكَلِمَةِ مَنْ أَلَّهِ (آل عمران، ۳).
يُبَشِّرُكَ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى بْنِ مَرْيَمَ (آل عمران، ۳).

و قالوا تعالوا الى كلمة سواء (۳، ۶۴).

و تمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً (انعام، ۶).
و چهارده مورد کلمات و کلمات تامات آمده است.

و چهارده مورد «کلم» و هفتاد بار کلمه قرآن و هفت مورد فرقان آمده است.

یک بار لوح محفوظ آمده است.

و کلمات: قضی به صورت فعل در شکل‌های گوناگون بیش از چهل مورد و کلمه قدر به صورت فعل و هم اسم و مصدر در صیغه‌های گوناگون ۳۹ مورد آمده است.

و اشاره شد که بخش اعظم از سفر سوم اسفار بحث در کلام، قرآن و تأویل آیات مربوط به کتاب و کلام و قرآن و لوح محفوظ و لوح محو و اثبات و قضا و قدر الهی است.

اساس اشکال اهل کلام این بوده است که خداوند ذات مقدس است که در معرض تغییر و تبدیل نیست و کلام ذاتش تجدد و تغیر است و عبارت از حروفی است که از مقاطع مخارج حروف به تدریج خارج می‌شود و این امر درباره خداوند نمی‌تواند درست باشد و از طرفی در قرآن مجید اطلاق تکلم و متکلم بودن به خداوند شده است پس باید راهی یافت که در

عین حال که خداوند متکلم است و با حضرت موسی سخن گفته است نوع کلام را درباره او توجیه کرد.

کلام از دیدگاه ملاصدرا و عارفان اسلامی مفهوم دیگری دارد که گفته‌اند «فما ظهر العالم الا بالكلام بل العالم كلمة الكلام» چرا جهان وجود را کلاً کلام دانسته‌اند زیرا از وجود سازنده آن حکایت دارند. زیرا چنان‌که ملاصدرا گوید: غرض اول گوینده در اراده کلام انشای اعیان حروف است و ایجاد ما فی ضمیر یعنی بیان آن‌چه در درون انسان به وسیله حروف و اصوات متکی به مخارج حروف است و ترتیب اثر بر آن از اهداف ثانویه است و این در موردی است که انشای کلام بالذات مطلوب باشد و در مواردی ترتیب اثر بر آن مطلوب بالذات است.^۲

کلام بر سه گونه است اول آن‌که مقصود بالذات خود کلام باشد مانند ابداعات الهی که جهان عقول مجرده باشد که کلمات تامات‌اند دوم آن‌که هم کلام و هر ترتیب اثر و آثار آن هر دو مطلوب بالذات باشد و آن خلق جهان مدبرات علویه و ملائکه سماویه است که لازمه وجود آن‌ها تدبیرات و تحریکات است یعنی تأثیر در سغلیات که آثار غیرقابل انفکاک آن‌ها است که ملاصدرا آن‌ها را کلمات وسطی نامیده است سوم کلماتی است که بالذات مطلوب نیست و غرض از آن‌ها چیز دیگر است مانند خطابیات و اوامر و نواهی به ارباب تکلیف که قهراً قابل تخلف است و گاه مکلفان از ترتیب اثر بر آن‌ها سرپیچی کنند.

۱- اسفار، ج ۲، سفر ۳، صص ۳-۵۴.

۲- همان، ص ۵.

بنابراین صدرا عالم امر الهی که مجردات عقلیه و نفسیه اند کلمات تامات می داند و امر دوم که مربوط به افلاک و مدبرات فلکیه است کلمات وسطی و اوامر او را به بندگان کلمات ادنی می دانند و می گویند: در وجود انسان هم این سه مرحله، وجود دارد. انسان قدرت بر ابداع و انشا دارد، انسان قادر بر تکوین و تخلیق است و انسان را تحریک و تصریف است به اراده. کلمات تامات در انسان دریافت معارف است از ذات حق و استفاده علوم است. من لدن حکیم علیم که به سمع قلبی کلام عقلی حدیث قدسی شود و اوسط آن امر و نهی انسان به قوای ظاهر و اعضا می باشد به واسطه تحریک قوای نفسانی که قوای طبیعی را به حرکت درمی آورد که حکم نفس مجرد است. و سومین مرحله آن طلب کاری و انجام فعلی است به وسیله زبان و دهان.^۱ که مرحله کلمات ادنی است.

فرق بین کلام و کتاب

این بحث از این رو مطرح است که قرآن را کتاب خدا و هم کلام خداوند گویند بحث این است که آیا بین کتاب و کلام فرق است یا نه.^۲ ملاصدرا احیاناً به تبع عارفان و فلاسفه اشراقی همه موجودات را کلمات الله می داند و مراتب وجود را سه گونه می داند. عالم مفارقات عقلیه علم مثل و صور و عالم اجسام و طبایع. مراد از کلمات تامات مرتبه مفارقات مجرد است و عالم صور معلقه و نفوس کلمات وسطی و عالم اجسام کلمات سفلی اند.

قرآن و حجب

ملاصدرا گوید این قرآن از سوی حق با

هزار حجاب برای خلق نازل شده است برای افراد ناتوان و گوید اختلاف صور موجودات و تباین صفات و تضاد احوال آن ها شواهد بزرگی است برای شناخت بطون قرآن و کلمات فعلی کونی به ازای کلام قولی عقلی و آن به ازای اسما و صفات الهی است. سپس به تأویل و تفسیر کلمات حضرت امیر (ع) پرداخته اند و شرح مبسوطی در باب قرآن و باب بسم الله و انطباق آیات الهی با موجودات داده اند.^۳

همه موجودات از دیدگاه او کتاب تکوین، و صحف الهی اند. کتاب ابرار، کتاب فجار که «ان کتاب الفجار لقی سجنین و ما ادراک ما سجنین، کتاب مرقوم، ان کتاب الابرار لقی علیین و ما ادراک ما علیون، کتاب مرقوم، فی صحف مکرمه، مرفوعة مطهره».

کلمات الله - این اصطلاح از قرآن مجید گرفته شده است. در حکمت اشراق و رسائل فارسی شهاب الدین سهروردی مکرر به کار برده شده است، کنایت از موجودات و جهان خلق است که کلمات تامات عقول و نفوس است. که کلمه علیا است، در این تأویل عرفا و سپس شیخ اشراق پیش کسوت اند. از کلمات تعبیر به کلمات وجودی شده است.^۴

ملاصدرا همه موجودات را کلام حق می داند... شرح مفصل راجع به کلام و کتاب و فرق بین کلام و کتاب داده اند^۵ و بالجمله ملاصدرا عقل را کلمه ای از کلمات الله می داند و

۱- اسفاو، ج ۲، سفر ۳، ص ۹.

۲- همان، صص ۱۰-۱۷.

۳- همان، صص ۲۴-۳۲.

۴- همان، ج ۱، سفر ۱، ص ۲۲۱.

۵- تفسیر سوره واقعه، ص ۲۱۲.

گوید مفاد عقل حجت است وی احکام عقل ملاصدرا را معتبر می‌داند و گوید عین القضاة همدانی گفته است که میزان عقل صحیح و احکام آن صادق یقینی است.^۱

درباره کلمات تامات در مفاتیح الغیب^۲ گوید انوار مجرده قاهره در حظیره عالم قدس یعنی عقول فعالة عبارت از کلمات تامات خداونداند. پس عقول طولیه کلمات تامات‌اند زیرا تام عبارت از موجودی است که همه آن‌چه برای او ممکن باشد بالفعل برایش موجود باشد و عقول طولیه در این وضع‌اند پس عقول طولیه تامند و ذات حق فوق تمام.

فی التام و فوق التمام والناقص والمستکفی

اعلم ان الانوار المجردة القاهرة، القاطنين فی حظيرة عالم القدس، اعنى العقول الفعالة، هی کلمات الله التامات، لان التام هو الذى يوجد له كلما يمكن له فی اول الكون و به حسب الفطرة الاولى من غير انتظار، و فوق التمام هو الذى يفضل عن وجوده وجود غيره، و يفيض على غيره لفرط كماله، و هو واجب الوجود، والناقص ما يحتاج الى غيره فی كماله اللایق بحاله، ولا يوجد له فی اول الفطرة ما يستكمل به، والمستکفی هو الناقص الذى لا يحتاج فی تمامه و كماله الى امر مباین عنه، خارج عن اسبابه الذاتية و مقوماته، كالنفوس الفلكية المستکفية فی خروجها عن ما بالقوة الى الفعل فی حركاتها الشوقية بمبادئها الذاتية العقلية، و كنفوس الانبياء سيما خاتمهم عليه و عليهم السلام حيث لم يحتاج فی تکمیل نفسه القدسية الى معلم خارج بشرى، بل يكاد زيت نفسه الناطقة يضيئ بنور ربه و لولم تمسه نار التعليم البشرى لغاية لطفه و

ذکانه، فالعقول المقدسة عن الاجرام هی کلمات الله التامة العليا، والنفوس المدبرة للمساویات هی کلماته الوسطی، والنفوس السفلیة هی کلماته السفلی، و كثيراً ما كان يقول شارع العرب والعجم صلى الله عليه و اله: اعوذ بكلمات الله التامات كلها، يشير به الى العقول الكاملة التامة، التى اعطى لها جميع کمالاتها اللایقة بها فی اول الابداع، بخلاف النفوس والاجرام، فالاجرام نواقص ابداء، والنفوس مستکفیات بعضها، و متوسطات بعضها فی الكمال و النقص و العلو و السفالة، و بعضها ناقصات مستحیلات هالكات كالاجرام.

کلی - از بیان فروق میان کلی و کل معلوم

شد که کلی مفهومی است ذهنی که عنوان برای افراد و با انواع زیادی است و وصف اضافی است که عارض بر ماهیات می‌شود و تمام ماهیات را این صفت هست و این صفت موقعی از قوت به فعل می‌آید که افراد آن حادث شوند این نوع کلی که عبارت از مجرد مفهوم و وصف اشتراک بین کثیرین است کلی منطقی می‌گویند و گاه معروض این وصف را از کلی می‌خواهند و آن کلی طبیعی است و گاه مجموع عارض و معروض و صفت و موصوف را می‌خواهند و آن کلی عقلی است.^۳

و بالأخره مراد از کلی طبیعی ماهیت بلا شرط است از نظر صدرا و از این جهت گوید کلی طبیعی یعنی ماهیت من حیث هی موجود

۱- اسفار، ج ۲، سفر ۱، ص ۳۲۲.

۲- مفاتیح الغیب، ص ۴۵۶.

۳- اسفار، ج ۱، سفر ۲، ص ۲۱۰ و ج ۱، سفر ۱، ص

۴۳۱ و ج ۲، سفر ۱، ص ۸.

نیست و بلکه موجود بالعرض است زیرا حاکی از وجود است.^۱

بدیهی است که کلی منطقی که مجرد وصف و کلی عقلی که مجموع وصف و موصوف است در خارج موجود نخواهد بود.

ملاصدرا در شواهد الربوبیه درباره کلی و جزئی بحث نسبت مفصل دارد:

اشراق دوم: در بیان کلی و جزئی

کلی چیزی است که نفس تصور وی مانع از صدق بر افراد زیادی نباشد (مانند مفهوم انسان که بر کلیه افراد انسان‌های موجود در خارج، صدق می‌کند). پس وجود کلی به صفت کلیت، در خارج ممتنع است. زیرا اگر کلی، در خارج تحقق یابد مانند سایر موجودات خارجیه دارای هویت و تعین و تشخیص خواهد بود و درعین تعین و تشخیص، مشترک مابین افراد خواهد بود (و این امری است محال). بعضی چنین اشکال کرده‌اند که طبیعت موجود در ذهن نیز دارای هویت خاص و وجودی متعین و متشخص است. زیرا طبیعت موجود در ذهن نیز مقارن با اموری است که موجب تعین و تشخیص و تمیز او خواهند بود. از قبیل حصول طبیعت در نفس شخص معین و هم چنین تجرد وی از ماده و عوارض ماده، خود موجب تشخیص و تعین و سلب صفت کلیت از وی می‌گردد).

بعضی گفته‌اند کلیت کلی عبارت است از انطباق او بر افراد کثیر که این انطباق، نه از جهت تعین و تشخیصی است که به علت حصول وی در ذهن شخص معینی بر وی عارض گشته است، بلکه از جهت معنا و حقیقت ذات او است.

صاحب کتاب مطارحات گفته است که

کلیت کلی از این نظر است که (طبیعت موجود در ذهن)، ذات و حقیقتی است مثالی و ادراکی و شبحی است غیر متأصل در وجود. زیرا وجود او در ذهن، وجودی است ظلی و منعکس از خارج و قائم به نفس (و این وجود، سایه‌ای است از اشخاص خارجی که در نفس افتاده و طبعاً مقتضی ارتباط با افراد خارجی و انطباق بر آنها است) نظیر وجود سایه شخصی که بالطبع مقتضی ارتباط به غیر یعنی ارتباط به شخص صاحب سایه است.^۲

حکمت شرعیه

اموری که در یک معنای کلی مشترکند به وسیله یکی از چهار چیز از یکدیگر ممتاز و جدا خواهند شد. زیرا اگر اشتراک آنها فقط در یک امر عرضی است (مانند اشتراک حجر و شجر در رنگ سفیدی) امتیاز و افتراق آنها به نفس ذات و ماهیت آنها است. و اگر اشتراک آنها در امر عرضی نباشد (بلکه در یک امر ذاتی باشد) بنابراین امتیاز و افتراق آنها از یکدیگر یا به وسیله فصل است در صورتی که اشتراک، در معنای جنسی باشد (مانند انسان و فرس که دو نوع مشترک در حیوانیت‌اند و هر یک از دیگری به وسیله فصل مخصوص به خود ممتاز و جدا خواهد شد). و گاهی امتیاز و افتراق مابین امور، به وسیله نقص و تمامیت افراد ماهیت واحدی است که این ماهیت و طبیعت واحد متفق علیه، در کلیه افراد، موجود است (ولی ظهور این طبیعت در فردی، قوی‌تر و در فرد دیگری

۱- اسفار، ج ۱، سفر ۲، ص ۲۱۰ و ج ۱، سفر ۱، ص

۴۳۱ و ج ۲، سفر ۱، ص ۸.

۲- ترجمه شواهد، صص ۱۸۰ به بعد.

کثیری باشد مانند امتیاز انسان از سایر انواع حیوانات که در جنس حیوانیت باهم مشترکند و در عین امتیاز از سایر انواع، خود نیز معنی عام و کلی است).

ولی قسم دوم یعنی تشخیص، صفتی است برای موجودی در نفس ذات خویش (نه به اعتبار مقایسه آن با دیگری، و درحقیقت، امتیاز، صفت نسبی و اضافی است و تشخیص صفت نفسی است) تا بدین حد که اگر بالفرض برای او فرد دیگری به نام مشارک با وی نباشد نیازی به وجود ممیزی زاید بر خویش ندارد، با این که در حد ذات خویش دارای تشخیص و تعین است. و بعید نیست که تمیز، در موجود مادی (نظیر انسان و فرس و نظایر آنان)، موجب حصول استعداد و شایستگی وی برای قبول وجود خاص متعینی گردد. زیرا تاماده، استعداد خاصی برای پذیرفتن وجود خاصی برای فرد معینی از نوع نداشته باشد، آن وجود خاص، از ناحیه مبدأ فیاض بر وی افاضه نخواهد شد. پس آنچه که از قول حکما و فلاسفه، نقل کرده‌اند دایر بر این که تشخیص شیء به وسیله نحوی از احساس و مشاهده است، می‌تواند ناظر به گفتار ما باشد. زیرا علم به هویت خاص وجود، ممکن نیست مگر به وسیله مشاهده حضوری (زیرا قبلاً گفته شد که حقیقت وجود در ذهن نگنجد و علم به حقیقت و نحوه وجود هر موجودی جز از طریق شهود میسر نیست). و هم‌چنین گفتار آنان که گفته‌اند تشخیص شیء به وجود فاعل و جاعل او است نیز صحیح و قابل توجیه است. زیرا فاعل، معطی و بخشنده وجود است و وجود در هر موجود، عین تشخیص و تعین است. پس فاعل یعنی معطی وجود، همان است که مایه تشخیص

ضعیف‌تر است و قوی و ضعیف، هر دو در نفس طبیعت متحد و مشترکند). زیرا به عقیده ما قاعده‌ای را که متأخرین از حکما در مورد وجوب و لزوم اختلاف مابین افراد تام و ناقص، در نفس حقیقت و طبیعت گفته‌اند قاعده‌ای است باطل و موهون.

و اما امتیاز اشخاص (را که جمهور به وسیله امر عرضی غیر لازم می‌دانند، از نظر ما صحیح نیست زیرا عوارض شخصیه از قبیل کم و کیف و وضع و شکل، هیچ‌یک علت تشخیص نیستند بلکه همگی امارات و علایم تشخیصند و) حق این است که تشخیص، حاصل نمی‌گردد مگر به وسیله وجود چنان که معلم ثانی ابونصر فارابی معتقد است. زیرا همان‌طور که قبلاً تذکر دادیم، وجود، به نفس ذات خویش، متعین و متشخص است (و موجب حقیقی تشخیص و تعین، چیزی است که خود به نفس ذات خود، متشخص و متعین باشد نه به وسیله غیر و عوارض شخصیه که جمهور آن‌ها را علت تشخیص می‌دانستند زیرا تعین و تشخیص خود آن‌ها نیز به وسیله وجود است نه به ذات آن‌ها) و اگر در هر موجودی، قطع نظر از نحوه وجود او کنیم، این چنین موجودی از نظر عقل ابا و امتناع از شرکت مابین افراد کثیر ندارد هرچند هزاران مخصص به وی اضافه کنیم. (پس هرچند ممکن است که موجودی به وسیله انضمام اموری از سایر موجودات ممتاز و جدا گردد) زیرا امتیاز درواقع و حقیقت، غیر از تشخیص است زیرا قسم اول یعنی امتیاز حالتی است برای موجودی نسبت به موجودات دیگری که همگی در یک امر عامی مشترک باشند (هرچند با امتیاز و جدایی از آن‌ها، در خود در حد ذات، کلی و قابل انطباق بر افراد

است (زیرا فاعل، معطی وجود است و وجود عین تشخیص است). و قبل از این از طریقه ما در مورد وجود بر تو معلوم شد که وجود در هر موجودی، متقوم به وجود فاعل خویش است. پس وجود که عین تشخیص است متقوم به فاعل تشخیص است. و هم چنین عقیده آن کس که گفته است تشخیص هر چیزی به واسطه ارتباط او است به وجود حقیقی که مبدأ کل و متشخص به ذات خویش است، نیز از نظر ما قابل توجیه و تطبیق بر طریقه ما است. هر چند صاحب این عقیده قایل به اصالت ماهیت است. زیرا دانستی که ماهیات، به هیچ وجه مرتبط به وجود واجب الوجود نخواهند شد مگر به وسیله وجودات خاص به آنها. (پس ارتباط ماهیات به وجود حق و تعین و تشخیص آنها نیز به واسطه وجوداتی است که متشخص بالذات و متقوم بالذات به وجود واجب الوجودند؛ هر چند گوینده مزبور معتقد به اصالت وجود و تحقق وجود در مساوی واجب الوجود نباشد) و الا مفاهیم ماهیات بالذات و بالفطره، اموری جدا و منفصل از یکدیگرند پس ناچار هر چیزی به وسیله وجود، به وجود واجب الوجود مرتبط می گردد. زیرا وجود او وجودی اصیل و تابنده نور هستی و وجود بر جمیع موجودات است و وجودات، همگی اشعه و لمعات و اشراقیات وجود اویند و ماهیات، فروع و توابع و سایه های وجوداتند.

کم - یکی از مقولات عرضی کم است و آن عرضی است قابل انقسام بالذات و بر دو قسم است یکی متصل و دیگر منفصل. کم متصل عبارت از امتدادی است که میان اجزای مقروضه آن تماس و برخورد بوده و در حدود مشترک

باشند و کم منفصل برعکس آن است و هر یک بر دو قسم اند یا حقیقی است و یا غیر حقیقی و کم متصل یا ثابتة الذات و قارالاجزاء است یا نه که اول عبارت از خط و سطح و جسم است و دوم عبارت از زمان است و کم منفصل تنها اعدادند و کسانی که اقوال و اصوات را از نوع کم منفصل می دانند اشتباه کرده اند و مبنای آنها بر این است که کم اعم از متصل یا منفصل یا قارالذات است و یا غیر قارالذات متصل غیر قارالذات زمان و قارالذات خط و سطح و جسم و منفصل غیر قارالذات اصوات و اقوال و قارالذات اعداد و بالجمله خواص و خصوصیات کم عبارت اند از تقدیر و مساوات و مقارنت و قبول قسمت و بالأخره تساوی و لاتساوی و اندازه و قبول قسمت و تمادی و غیره است.^۱

ملاصدرا در شواهد الربوبیه آورد:

کم منقسم می گردد به کم متصل (و کم منفصل) کم متصل آن است که دارای اجزای فرضیه ای است که هر یک از آن اجزاء، قدر مشترک مابین جزء سابق و جزء لاحق است که می توان آن را بدایت جزء لاحق و نهایت جزء سابق فرض نمود. مانند خط که هر یک از اجزاء نقاط فرضیه آن دارای همین خاصیت است و آن بر دو قسم است: (کم متصل) قار (یعنی ثابت الاجزاء) و آن عبارت است از جسم تعلیمی و سطح و خط. و کم متصل غیر قار مانند زمان (که اجزای فرضیه آن دائماً در تغییر و زوال اند) و (اما) کم منفصل عبارت است از عدد (و آن کمی است که فاقد جزء مشترک باشد زیرا که هیچ یک از آحاد موجود در اعداد، جزء مشترک مابین این

واحد و واحد دیگری نیست). و از خصوصیات کمّ این است که هم قابل قسمت و هم قابل نسبت یعنی مساوات و عدم مساوات است به وسیله عَدّ (یعنی شمارش آحاد در کمّ منفصل) و به وسیله تطبیق (در کمّ متصل) یا تطبیق بالفعل (مانند تطبیق خط مستقیمی بر خط مستقیم دیگر) و یا بالقوه به واسطه امکان وجود عَادّ (مانند تطبیق خط منحنی بر خط مستقیم و تطبیق سطح مستدیر بر سطح مستوی. عَادّ در کمّ منفصل یعنی عدد، عددی است که از تکرار وی، آن عدد به دست آید مانند عدد دو که عَادّ عدد شش است و در مقدار و کمّ متصل، مقدار مفروضی است که آن را واحد اندازه گیری کم قرار دهیم. مانند متر که واحد طول است. وجود عاد در تطبیق خط مستقیم بر خط منحنی و یا سطح مستدیر بر سطح مستوی، امری است ممکن بدین طریق که ما می توانیم بالفرض خط منحنی و یا سطح مستدیر را خط مستقیم و یا سطح مستقیم فرض کنیم و سپس عادی برای آن فرض نماییم و با آن عاد مفروض آن ها را با یکدیگر تطبیق کنیم).

و باید دانست که مابین اقسام کمّ تضاد نخواهد بود زیرا هر سه قسم از کمّ متصل قار (یعنی خط و سطح و جسم تعلیمی) با هم در موضوع واحد یعنی جسم طبیعی جمع می شوند (و نیز تضادی مابین کمّ متصل قار و کمّ متصل غیرقار یعنی زمان نیست. زیرا شرط تضاد مابین دو چیز عدم امکان اجتماع آنهاست در موضوع واحد که بالنتیجه وجود هر یک در موضوع واحد در تعاقب دیگری و پس از زوال آن خواهد بود) و مسلم است که زمان که کمّ متصل غیرقار است بدان گونه نیست که در تعاقب

کمّیات متصله سه گانه در موضوع واحد قرار گیرند، تا بدین جهت مابین آن و کمّیات متصل قار تضادی باشد (زیرا موضوع کمّیات متصله قار، جسم طبیعی است) و موضوع زمان، حرکت است و اما (کمّ منفصل یعنی) عدد، آن ماهیتی است که نوع اقلش در نوع اکثرش موجود باشد (مانند عدد سه که در عدد چهار و عدد چهار که در عدد پنج موجود است و هر یک نوعی جداگانه اند و این تنها از خصوصیات عدد است) بنابراین مابین مراتب اعداد، تضادی نیست. و اما عدد زوج و عدد فرد نیز با هم متضاد نیستند، زیرا یکی از طرفین، امر عدمی است (و شرط تضاد مابین دو چیز این است که هر دو طرف امر وجودی باشند مانند سفیدی و سیاهی و ظاهراً امر عدمی فرد است نه زوج. زیرا معنی فرد تنهایی و جدایی از غیر است و معنی زوج تقارن دو فرد است، و باید دانست که مابین کمّ متصل و کمّ منفصل چنان که از تعریف آنها مستفاد می گردد تضاد وجود دارد).^۱

کمال - آنچه تمامیت شئی به آن است کمال آن شیء می نامند و آن معنی اضافی است زیرا موجودات در مرتبتی واجد فعلیتی می باشند که نسبت به موجود فاقد آن مرتبت و یا مرتبه نازل تر کامل اند و نسبت به مرتبت بالاتر و آنچه را فاقدند ناقص اند و کمال هر موجودی به فعلیت آن است و نحوه وجود هر موجودی در همان کمال آن است و آن کمال اول است که شیء بدان آن شیء شود و صورت و حد طبیعی هر شیء کمال آن شیء است چنان که گویند

۱- ترجمه شواهد، صص ۳۷-۳۸ و اسفار، ج ۱، سفر ۲، صص ۸-۲۰.

هستند برخلاف استحالت به طور کلی موجودات بر دو قسم اند بعضی قابل کون و فساداند و بعضی دیگر قابل کون و فساد نمی باشند و بلکه مبدع بوده و آنها را هیولای مشترک قابل تبدیل به صور نمی باشد.

نظر و عقیده خاص صدرا در مورد تحولات طبیعت چنان که در حرکت جوهریه معلوم شد تبدیل مبدع به نحو خلع و لیس آنی و کون و فساد دفعی نیست و بلکه به نحو استحاله و حرکت تدریجی است و از نظر او کون و فساد یعنی وجود و تباهی دفعی مردود است.^۳

کهانت = ملاصدرا در مورد کهانت و فرق آن با نبوت گوید:

باید گفت افضل اجزای نبوت که عبارت است از علم به حقایق اشیاء بدان گونه که هستند، گاهی در اولیا نیز به عنوان تبیعت یافت می گردد (بدین معنی که چون ولی کامل مطلق در حقیقت خلیفه پیامبر می باشد و اتصال کامل با وی دارد، لذا علم به حقایق اشیاء در نتیجه خلافت و اتصال کلی به مقام نبوت در آنها یافت خواهد شد).

و همچنین گاهی نوعی اخبار از مَغیبات جزئی و مربوط به حوادث جزئی، در اهل کهانت و مستنطقین (که به وسیله خواب کردن اشخاص و یا به وسایل و عوامل دیگری که در محل خود ذکر شده است و یا به وسیله اتصال به ارواح جزئی، سماویه و یا ارضیه بر آنها مکشوف

نفس نباتی که صورت نبات است کمال اول نبات است و نفس حیوانی کمال اول حیوان است و بالاخره آنچه مربوط به اصل و بنای وجودی اشیاء است کمالات اول آنها است و امور دیگری که در مرتب بعداند کمالات ثانوی اند و آخرین مرحله کمال انسانیت ترقی نفس او و رسیدن به مرتبت عقل بالمستفاد است که مرحله تکمیل قوای علمی و عملی آن می باشد.^۱

کمون = کمون به معنی بطون و خفا است و مرحله ناری و پنهانی اشیاء را کمون نامند و مقابل ظهور است اصحاب کمون که انبیا و قلس و پیروان او هستند بنابر آنچه مشهور است و به آنها نسبت داده اند گویند وجود عبارت از بروز کامن است یعنی همه اشیاء به حال کمون موجودند و حوادث عالم غیر از آنچه بوده است چیزی دیگر نیست و محال است که شیء از لاشیء به وجود آید پس کون عبارت از ظهور از کمون است و همه چیز در حال کمون هست. صدرا گوید مراد انبیا و قلس این نبوده است و بلکه مراد او همان تطور و تکمال موجودات و سیر آنها در مراتب وجودی بوده است که صور مختلفی قبول می کنند.^۲

کون = کون به معنی وجود آمده و کون بحث یعنی وجود صرف، کون در عین، یعنی وجود در خارج، عالم کون یعنی عالم وجود و عالم کون و فساد یعنی عالم وجود و تباهی و معنی خاص فلسفی آن عبارت از وجود دفعی شئی است در مقابل فساد که تباهی دفعی است و فساد مقابل استحاله است که تبدیل به واسطه حرکت تدریجی است.

و بالجمله کون و فساد وجود و تباهی دفعی

۱- امفاد، ج ۱، ص ۱ و ح ۶، ص ۱۳۲.

۲- همان، چاپ سنگی، ج ۲، ص ۱۶۴ و رسائل، ص ۷۳.

۳- رسائل، صص ۸۸-۸۹.

می‌گردد) یافت می‌گردد.

و همچنین قوه تأثیر نفس متعدی به بدن دیگری (یعنی نفسی که می‌تواند در بدن دیگری غیر از بدن خود هم مؤثر باشد) نیز گاهی در اشخاص صاحب نفس قوی یافت می‌گردد (هرچند که آن صاحب نفس قوی دارای مقام نبوت و ولایت و سایر مقامات فاضله نفسانی نباشد) مانند چشم‌زدن به اشخاص یا حیوانات و یا ابنیه و عمارات توسط نفوس شریره، زیرا آن نفوس شریره نیز از جمله نفوسی هستند که می‌توانند در بدن موجود زنده‌ای مانند انسان یا غیرانسان حیوان را به وسیله نیروی توهم فاسد و تباه بسازند و او را بکشند و لذا نبی اکرم (ص) فرموده است «العينُ يُدخلُ الرجلَ القبرَ والجَمَلُ القَدْرُ».

و نیز فرموده است «العينُ حق» و معنی این کلام این است که آن شخص صاحب نفس شریره، شتری را من باب مثل می‌بیند و او را چنان مستحسن و خیال‌انگیز می‌پندارد و از وی در شگفتی فرو می‌رود، ناگاه به علت ردائت و دنائت نفس قوی خبیثش، سقوط و بر روی خاک افتادن شتر را در نفس خویش به قوه واهمه تصور می‌کند و بالنتیجه بدن شتر از ناحیه قوه واهمه آن شخص منفعل و متأثر می‌گردد و فی الحال بر روی زمین می‌غلتد و احیاناً می‌سرد. حال در صورتی که این‌گونه تأثیرات نفسانی از ناحیه نفوس شریره دنییه در جانب شرور و ایجاد ضرر در افراد و اشخاص دیگر جایز و روا باشد، مسلماً جواز و امکان تأثیر از ناحیه نفوس عظیمه عالیة فاضله در جانب خیرات بیش‌تر، بلکه اولی و ارجح است.^۱

و چگونه تأثیرات نفوس قویه فاضله عالیة از

بدن خویش و جهان صغیر خویش به ابدان دیگران تعدی و تجاوز نکند و حال آن‌که این‌گونه نفوس قویه شایسته آنند که نفس کلیة عالم جسمانی باشند و شایسته آنند که کلیة قوای طبیعیه موجود در سراسر عالم را به استخدام خویش درآورند و آنان مستحق‌اند که مسجود ملائکه سفلیه باشند، بلکه هنگام ارتقا به حضرت الهیه، مسجود ملائکه علویه باشند؛ و نیز شایسته تعلیم و فرا گرفتن اسمای حسنی (چنان‌که در آیه شریفه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (و خداوند آموخت کلیة اسما را به آدم^۲ بوده باشند.

پس این‌گونه نفوس چگونه ممکن است که قادر بر دگرگونی هیولای عالم به وسیله احداث حرارت و یا برودت و تحریک و جمع و تفریق در سرتاسر اجزای عالم نباشند، و حال آن‌که اصول استحالات و انتقالات در عالم سفلی ما، همگی از ناحیه حرارت یا برودت و یا حرکت ناشی می‌گردد. چنان‌که این مسأله هنگام نظرافکندن در حوادث جوی بر همه کس مکشوف است و مثل این‌گونه تأثیرات و ایجاد دگرگونی‌ها در هیولای عالم جسمانی، در نزد مردم به نام کرامت و یا به نام معجزه نامیده می‌شوند و عامه مردم این خاصیت را (یعنی خاصیت تأثیر در ابدان و نفوس و اجسام و اجرام عالم را) بیش از دو خاصیت دیگر که در اشراق دوم از آن‌ها نام بردیم مورد تعظیم و تکریم قرار می‌دهند.

و این به علت این است که احکام

۱- ترجمه خواهد. ص ۴۷۲

۲- بقره / ۳۱.

جسمانیات بر اکثر مردم غلبه دارد (و بدین جهت معجزات و خوارق عادات در مورد اجسام و اجرام عالم در نظر آنان بسیار قابل تعظیم و اهمیت است). پس جمهور خاصیت دوم را که عبارت است از اخبار از حوادث جزئی، مورد تعظیم و تکریم قرار می دهند و این گونه اخبارات در نظر آنان اهمیتش بیش از اطلاع بر معارف حقیقیه است. و اما صاحبان عقل و درایت برخلاف جمهورانند زیرا افضل و اکمل اجزای نبوت در نظر آنان قسم اول است و سپس قسم ثانی و سپس قسم ثالث. و قسم اول از اجزای نبوت جز خیر و فضیلت نخواهد بود ولی هر یک از دو جزء اخیر به دو وجه منقسم می گردد...

کیاست - کیاست عبارت از تمکن نفس است از استنباط «ما هوانفع» برای شخص که ادراک کننده مصالح و مفاسد خود باشد.^۱

کیف - یکی از مقولات نه گانه عرضی کیف است و آن عبارت از هیأتی است که تصور آن موجب تصور چیزی دیگر خارج از ذات آن و حامل آن نباشد و مقتضی قسمت و نسبت هم نباشد «انها هیئة قارة لا یوجب تصورها تصور شی خارج عنها و عن حاملها» و بالجمله مقتضی قسمت و نسبت در اجزای حامل آن نباشد. کیفیات بر انواع و اقسامی چندند:

۱- کیفیات مختصه به کییات مانند استداره و تربیع و زوجیت و فردیت.

۲- کیفیات محسوسه که انفعالات و انفعالیات نامند زیرا اگر سریع الزوال باشند مانند حمورت برای خبجیل انفعال نامند و اگر راسخ باشند انفعالیه و انفعالات نامند.

۳- کیفیات استعدادیه مانند قوت، صلابت و غیره و بالجمله اقسام کیفیات عبارتند از:

۱- کیفیات محسوسه که انفعالات و انفعالیات نامند.

۲- کیفیات نفسانیه

۳- کیفیات متصله به کمیات

۴- کیفیات استعدادیه و هر یک از آن ها را انواع است مثلاً کیفیات نفسانیه را اگر راسخ نباشند حال گویند و اگر راسخ باشند ملکه گویند و کیفیات محسوسه به اقسامه اگر سریع الزوال باشند انفعالات گویند و اگر راسخ باشند انفعالات نامند هر یک از اقسام کیفیات در تحت عنوان کلمات مربوط به خود شرح داده شده و با می شود.^۲

در شواهد الربوبیه آمده است:

و دیگر از اعراض کیف است و آن عبارت است از هیأت و حالتی قار و ثابت در محل و غیر قابل قسمت و نسبت (هرچند بالعرض و به تبع محل قابل قسمت و نسبت است مانند حرارت و برودت در اجسام و استقامت و انحنا در خط و شادی و غم و نظایر آن در نفس) و گاهی کیف متضاد با کیف دیگری خواهد بود (مانند بیاض که ضد سواد است) و گاهی نیز (در نتیجه حرکت) رو به اشتداد و کمال می نهد (مانند حرارت در آب مجاور با آتش و با آفتاب که به تدریج شدت می یابد و مخفی نماند که اشتداد در کیف گاهی تابع اشتداد در جوهر است، مانند اشتداد حرارت در قطعه فلزی که در آتش گداخته و ذوب شود و گاهی نیست مانند اشتداد حرارت در آب مجاور با آتش و آفتاب). کیف به چهار قسم (که هر یک جنسی است

۱- مقانیع النیب، ص ۱۴۱ و اسفار، ج ۳، ص ۵۱۸.

۲- اسفار، ج ۱، سفر ۲، ص ۹۷.

مشمول بر انواعی) منقسم می‌گردد. (کیف مختص به کم، کیف محسوس، کیف قوه و کیف لاقوه، کیف استعدادی) زیرا که کیف غیرمختص به کم یا از باب کمالات و یا از باب استعدادات است. آن کیفی که از نوع کمالات است یا کیف محسوس و یا کیف غیرمحسوس است. قسم اول از دو قسم اول (یعنی کیف محسوس) بعضی ثابت و راسخ در محل‌اند که آن را کیف انفعالی نامند (مانند لطافت و ظرافت در بعضی از اجسام و احجار کریمه و زیبایی اندام در انسان و یا حیوان) و بعضی غیرثابت و قابل زوال‌اند (مانند زیبایی و نقش و نگار در صورت زن و یا مرد که پس از مدتی زایل گردد) که آن را انفعال می‌نامند (چون به علت عدم ثبات و رسوخ شباهت کامل به مقوله آن ینفعل یعنی تأثر تدریجی دارند. برخلاف قسم اول که ثابت و راسخ است و بدین جهت یا نسبت بر آن‌ها افزوده‌اند، زیرا به قول ادبا زیادت مبانی دلالت بر زیادت معانی می‌کند).^۱

قسم دوم از دو قسم اول (یعنی کیف غیرمحسوس) نیز بعضی ثابت و راسخ در محل‌اند که به نام ملکات نامیده می‌شوند (مانند علم و شجاعت و امثال آن) و بعضی غیرثابت و به زودی قابل زوال‌اند (مانند سرخی در شخص خجل و زردرویی در شخص ترسان) که به نام حالات نامیده می‌شوند و هر دو قسم از جنس کیفیات، مختص به موجوداتی هستند که دارای نفس می‌باشند و اما قسم دوم از دو قسم اول (یعنی استعدادات) بعضی از آن‌ها کیفیاتی است از باب تأبّی و امتناع (از قبول حالت و اثری مخالف) مانند صلابت (در جسم) و مصحاحیت (یعنی نیرو و قوه اسقامت در برابر امراض) نه

صحت و این قسم از کیفیت به نام قوه طبیعی نامیده می‌شود، خواه در امری محسوس و یا در امری غیرمحسوس باشد و بعضی از آن‌ها برای قبول و پذیرفتن اثری است (از غیر) مانند لیس (یعنی نرمی و روانی جسم که آن را برای فصل و وصل و پذیرفتن هر شکلی آماده می‌کند) و یا مانند مِمراضیت (یعنی آمادگی مفرط بدن برای قبول مرض) نه مرض و این هر دو قسم از کیف (چه آن‌که برای تابّی و امتناع از قبول اثر و چه آن‌که برای قبول و پذیرش اثری است) به نام قوه غیرطبیعی نامیده می‌شوند.

کیفیات محسوسه عبارتند از کیفیاتی که به وسیله حواس پنج‌گانه ظاهری ادراک می‌شوند. آن‌هایی که به وسیله حس لامسه ادراک می‌شود، عبارتند از کیفیات چهارگانه اولیه (یعنی حرارت و برودت و رطوبت و یبوست) و لطافت و کثافت (یعنی زبری و خشونت) و لزوجت و هشاشت (یعنی نرمی) و جفاف (یعنی خشکی) و بَلَّة (یعنی تم و رطوبت ظاهر جسم) و ثقل و خِفَّت، آن‌چه به وسیله حس باصره ادراک می‌شود عبارت است از نور در درجه اول و سپس اشیایی که نور بر روی آن‌ها تابیده، در درجه دوم، آن‌چه به وسیله حس سامعه ادراک می‌گردد عبارت است از اصوات و حروف و عوارض آن‌ها (یعنی نغمات و اصوات و اشکال مختلف در حروف) و آن‌چه به وسیله حس ذایقه ادراک می‌گردد عبارت است از نه (۹) طعم حاصل از فعل و تأثیر سه کیفیت حرارت و برودت و کیفیت معتدل مابین حرارت و برودت در سه ماده لطیف و کثیف و ماده معتدل مابین

لطیف و کثیف.

کیفیات مختص به کم (بر دو قسمند) بعضی از آنها مختص به کم متصلند مانند استقامت و استداره و شکل، و زاویه نیز از انواع کیف مختص به کم است در نزد طبعیین (زیرا زاویه نزد آنان عبارت است از هیأت محاطیت و محدودیت سطح مابین دو خط هنگام تقاطع دو خط در یک نقطه. ولی زاویه در نزد مهندسین عبارت است از سطحی که احاطه کند آن را دو خط متقاطع در یک نقطه؛ و بنابراین زاویه در نزد ایشان از جنس مقوله کم است) و بعضی از آنها مختص به کم منفصل اند مانند زوجیت و فردیت. و اما کیفیات نفسانیه عبارتند از مثل علم و قدرت و خلق و لذت و فرح؛ این عبارت است از نسبت جسم به مکان. و جدّه.

ل

لازم = معمولاً لازم شئیء عبارت از عوارضی است که لازمه شئیء است و به هر حال اطلاق بر ذاتیات نمی‌شود. لازم یا عام است یعنی لازم جنسی است یا نوعی و یا لازم خاصی است که لازم شخص است.^۱

لامسه = قوه لامسه، نیرویی که در تمام بدن پراکنده و به وسیله آن نرمی، زبری، صلابت، خشونت، سردی و گرمی و غیره ادراک می‌شود.^۲

ملاصدرا درباره فایده قوه لامسه گوید: برای این که حیوان زمینی حامل کیفیت اعتدالیه باشد نیازمند قوه‌ای است که به وسیله آن از امور محیط به خود آگاه شود آنچه موافق است جلب و آنچه مخالف است دفع کند و چنان می‌نماید که حاجت انسان به قوه لامسه برای دوری از مضرات و امور مضربه بدن بیش از سایر قوای ظاهری است و نیز حاجت انسان به قوه چشایی برای راهنمایی شدن به خوردنی‌های خوب و بد، نافع و زیان‌آور که موجب بقای حیات است اشد و اقوی است لکن بین آن دو اگر مقایسه شود معلوم می‌شود که حاجت انسان به قوه لامسه بیش از چشایی است به هر حال قوه لامسه متشتر در تمام اعضا و ساری در اجزای بدن حیوان است که به وسیله آن قوت انواع حالات و

کیفیات ملموسه مانند حرارت و برودت و رطوبت و یبوست و خشونت و خفت و ثقل را ادراک می‌کند. بعضی گفته‌اند قوه لامسه خود منحل به چهار قوت می‌شود:

۱- حاکم در تضاد میان حار و بارد.

۲- حاکم در تضاد بین رطب و یا بس.

۳- حاکم در تضاد بین سخت و نرم.

۴- حاکم در تضاد بین خشن و املس.

لانتهایت = یعنی بی‌انتها و بی‌پایان -

لانتهایت یک وقت در جهت ماضی فرض می‌شود و یک گاه در جهت مستقبل اما در جهت ماضی: ما هرگاه بگوییم که مثلاً افراد و اشخاص گذشته غیرمتمنهای اند معنی آن یا این خواهد بود که هریک، یک اشخاص غیرمتمنهای است که این امر باطل است و یا این که جمله اشخاصی به حال جمعی را عددی است غیرمتمنهای این فرض یا به حسب وجود لحاظ می‌شود و یا به حسب وهم و هر یک از آن دو یا به معنی عدول است و یا به معنی سلب است (نامتمنهای بودن) پس چهار قسم می‌شود.

۱- اول مثل این که بگوییم: همه افراد گذشته

۱- اسفار، ج ۲، سفر ۱، ص ۷۶.

۲- همان، ج ۱، سفر ۴، ص ۱۵۹.

را عددی است در خارج غیرمتناهی. این امر باطل است، زیرا موضوع این قضیه امر غیرموجود است. زیرا جمله اشخاص من حیث جمله و بر روی هم وجود ندارد پس موضوع قضیه ممتنع الوجود است و به عبارت دیگر جمله اشیا که هر یک آن‌ها پایدار نباشند مگر به وجود آن دیگر به عنوان اشیاء و یا اشخاص متعدد وجود ندارد.

و اما قسم دوم که جمله اشخاص ماضیه را امری است که آن را عددی است نامتناهی در ذهن. این هم باطل است زیرا ذهن نتواند و قادر نیست که یک عدد لانهایت را در خود حاضر کرده و حکم به غیرمتناهی بودن آن کند.

و اما قسم سوم که حکم سلبی است درست است زیرا مقتضی وجود موضوع نیست پس درست است که حکم شود که این اشخاص متناهی نمی‌باشند و برای صحت این حکم (حکم سلبی) جایز است که فی الجمله اشخاص در ذهن حاضر شوند و نه مفصلاً و همین طور است وضع در قسم چهار که باز هم حکم سلبی است لکن بر حسب و هم پس در طرف نفی و حکم سلبی اعم از این که موضوع قضیه وهمی فرض شود و یا وجودی می‌تواند قضیه و حکم درست باشد.

و نیز لانهایت در پنج مبحث مورد بررسی است.

۱- گاه از لانهایت خود لانهایت منظور است و گاه شیء موصوف بلانهایت همان طور که در عدد نیز گاه خود عدد خواسته می‌شود و گاه ذوالعد - (معدود) پاره‌ای برای طبیعت لانهایت مبدئی قرار داده‌اند و آن مبدأ عالم است ملاصدرا این فرض را اصلاً و فرعاً باطل

می‌داند.

۲- بحث در موصوف بلانهایت - و چون موصوف بلانهایت امری عدمی است ناگزیر او را صرفاً ماده لازم است و نه صورتی.

۳- جسم موصوف به لانهایت محال است که متحرک باشد.

۴- جسم موصوف بلانهایت را وجودی نیست

۵- زیرا اگر فرض شود جسم موصوف بلانهایتی وجود داشته باشد قهراً فعل و انفعال آن در لازمان خواهد بود.

لاهورت - مراتب و احدیت که از آن تعبیر به وجود جامع می‌شود از لحاظ جامعیت آن بر اسما و صفات مرتبت لاهوت است و بالجمله صقع ربوبی را مرتبت لاهوت گویند.^۱

لذت - لذت عبارت از ادراک ملایم باطبع است در مقابل الم که ادراک منافر و منافی باطبع است هر یک از لذت و الم بر حسب قوت مدرکه منقسم می‌شوند به عقلی و وهمی، حسی و خیالی.

حسی مانند تکلیف عضو لامس به کیفیت ملموسه شهیه و ذایقه به حلاوت و غیره و خیالی مانند تخیل لذات حاصله یا مرجوة الحصول در اثر پیروزی در انتقام و غیره و وهمی مانند توهمات نافع و آرزوهای شیرین و عقلی عبارت از مدرکات و اموری است که برای جوهر عقلی لذت آور است که کمال او باشد و رسیدن به نهایت کمال عقلی خود باشد.

و در مقابل آن آلام حسی، و همی، خیالی و

۱- تفسیر سوره واقعه، ص ۱۵۷ و اسفار، ج ۱، سفر ۲، صص ۱۱۲-۱۱۷.

عقلی است و بالجمله صدرا گوید، لذت ادراک وجود و در نتیجه خیر است و الم عدم ادراک وجود و خیر است و هر یک از آن‌ها یا مادی حسی می‌باشند و یا معنوی روحی که در مسأله معاد بیان خواهد شد.

ملاصدرا گوید لذات تابع ادراکات است و انسان جامع جملة از قوی و غرایز است و هر قوت و غریزه را لذتی خاصی است که لذت آن در رسیدن به مقتضای طبع آن می‌باشد. طبعی که برای آن آفریده شده است و رنج آن در فقدان آن می‌باشد، لذت غضب در تشفی و انتقام است و لذت شهوت در نکاح و طعام است و لذت بصر در ادراک رنگ‌ها و روشنی‌ها است و لذت سمع در شنیدن آوازهای مناسب است و لذت و هم در امید است و الم هر یک از آن‌ها فقدان امر مناسب با آن‌ها است.

لطافت - ظرافت، نازکی، رقت قوام مانند هوای رقیق، ماء رقیق در برابر غلظت و یکی از کیفیات است.^۱

لطایف سبع - لطایف هفت‌گانه عبارت‌اند از بدن، نفس، قلب، سِرّ، روح، خفی و اخفی.^۲

لوح - لوح به معنای صفحه و صحیفه‌ای است که قابل ترسیم صور و کتابت بر روی آن باشد و لوح صحیفه نفس را گویند که محل ارتسام صور اشیاء و یا انطباع و یا تمثل و غیره است. بنابر آرا و عقاید مختلف که در وجود ذهنی هست و لوح نفوس سماوی، محل ارتسام صور کلیه موجودات این عالم است.

صدرا گوید اما لوح محفوظ عبارت از نفس کلیه فلکیه به ویژه فلک اقصی است زیرا آن‌چه در عالم محقق شده و خواهد شد مکتوب و ثابت است در نفوس فلکیه و آن‌ها عالمند به

لوازم حرکات خود چه آن‌که صور موجودات از عالم عقل بر وجه کلی در نفوس فلکیه مرتسم می‌شوند و بالأخره محل صور کلیه نفوس فلکیه و به ویژه نفس فلک اقصی است که قلب عالم است که صوفیه انسان کبیر نامند.

و لوح محفوظ گویند از آن جهت که صور کلیه موجودات در آن محفوظ و منضبط‌اند که فیض علی‌الدوام از خزاین فیض خدا بدان افاضه می‌شود و لوح محفوظ را ام‌الکتاب گویند و در مرتبت بعد از نفوس کلیه فلکیه و علی‌الخصوص نفس کلی فلک اقصی منتقش می‌شوند در نفوس جزئیة منطبعة فلکیه صور جزئیة مشخصه با اشکال و هیأت خاص آن‌ها که مقدرند و مقارن‌اند با اوقات معینة آن‌ها مطابق با آن‌چه در مواد خارجیه‌اند و آن صور با جزئیت خود متبدلند و متجددند و این نفوس را الواح قدریه و الواح محو و اثبات می‌نامند.^۳

و لوح قضا عبارت از علم عقول است و عقول عرضیه الواح قدریه الهیه‌اند.

بعضی از منجمان و فلاسفه گفته‌اند که در هر سال الهی که سیصد و شصت هزار سال نجومی است آن‌چه در الواح قدریه و محو و اثبات است پایان یافته و محو شود و مجدداً به واسطه قلم اعلای الهی صور اشیای مقدره الوجوه مرتسم می‌شوند به حکم «یوم نطوی السماء کطی السجل» و «یدبر الامر من السماء الی الارض ثم یمرج الیه فی یوم کان مقداره الف سنة» و این است معنی کورو دور.

۱- اسفار، ج ۱، سفر ۲، ص ۷۶.

۲- مبدأ و معاد، ص ۱۷۱.

۳- اسفار، ج ۶، صص ۲۹۱، ۲۹۳.

پذیرفته‌اند به این دلیل که سیاهی انسلاخ ندارد و سفیدی انسلاخ دارد. ملاصدرا گوید رنگ‌هایی که به وسیله طبخ صناعی درست می‌شود و یا نضج طبیعی به وجود می‌آید و بالجمله به وسیله استحالة ماده، رنگ طبیعی می‌باشند و هر آن‌چه در محلی دفعتاً درست می‌شود هرچند بعد از حرکتی مکانی باشد رنگ غیرطبیعی است، مانند الوان قسزحیه و زجاجیه و الوان مسحوقات شفافه.

از بین کسانی که گفته‌اند سواد و بیاض دو کیفیت حقیقی می‌باشند پاره‌ای گفته‌اند سفیدی و سیاهی اساس همه رنگ‌ها است و مابقی از ترکیب آن دو به وجود آیند و پاره‌ای گفته‌اند که اصول رنگ‌ها سیاه، سفید، قرمز، زرد و سبز است و باقی از ترکیب آن‌ها است.

و مثال مناسب برای روشن شدن معانی لوح و قسلم و قضا و قدر نشأت انسانی است همان‌طور که برای انسان و افعال آن از ابتدا صدور و بروز از مکان غیب تا مظاهر شهادت چهار مرتبت است که ابتدا در مکنون عقلش می‌باشد که غیب الغیوت است و در غایت خفا است و بعد تنزل کند به قلب عند استحضار آن‌ها به فکر و اخطار به بال که در این مرتب برای هر انسانی تصورات کلیه حاصل می‌شود که تعبیر به قلب می‌کنند و مرتبت بعد تنزل به خیال است که موطن تصورات جزئیه است که باعث بر عزم جازم می‌شود و بعد حرکت اعضا است. همان‌طور است حال موجودات که از مکنون غیب نزول، تا به جهان ظهور و بروز رسیده‌اند.^۱

لون - لون یعنی رنگ. یکی از مباحث

فلسفی بحث در رنگ‌ها است بعضی گفته‌اند رنگ اصولاً وجود ندارد و بلکه همه رنگ‌ها از باب خیالات است همان‌طور که در قوس و قزح و هاله و مواردی دیگر و گویند مثلاً بیاض از درآمیختگی هوا با اجسام ریز شفاف از جهت کثرت سطوح متعکسه در قوه خیال ترسیم می‌شود یعنی از این درآمیختگی‌ها و تعاکس نور در خیال رنگ سفید دیده می‌شود والا درواقع و خارج نیست و سیاهی مثلاً از عدم نفوذ نور در جسم کثیف یعنی موقعی که مقابل نور جسم غلیظ کثیف قرار گیرد سیاه دیده می‌شود و به عبارت دیگر سیاه خیال می‌شود، حاصل سخن آن‌ها این است که سفیدی راجع به نور و سیاهی راجع به تاریکی است و باقی رنگ‌ها نیز از تفاوت درآمیختگی اجرام شفاف با هوا تخیل می‌شود.

پاره‌ای بیاض را منکر شده و سیاهی را

۱- اسفار، ج ۶، ص ۳۹۴ و تفسیر ملاصدرا، ج ۶، ص ۲۵۰.

م

ماده - ماده جوهری است جسمانی که تحقق و فعلیت آن به صورت و محل توارد صور متعاقبه می باشد. در تحت عنوان علت اقسام علل مادی و صوری و غایی را شرح دادیم و گفته شد که علت مادی هر شیء عبارت از امری است که متقوم به صورت است و بیان شد که فرق میان ماده و موضوع و محل این است که ماده بدون صورت تقرر ندارد و محض قوت است و موضوع بدون عروض عرضی متقرر و موجود است.

گاه ماده گفته می شود و اجزای ترکیب کننده شیء و اشیایی را می خواهند مانند چوب و آهن و غیره که ماده تخت اند و ماده به این معنی غیر از ماده به معنی قوت محض است که ماده المود است.

در بیان برهان فصل و وصل بیان شد که در اجسام عالم امری است که در هر حال و در تمام حالات طاریه بر موجودات عالم و پذیرش صور مختلف و تبدیل و تقلب آنها موجود است مثلاً آب با حرکت استحالی در مرتبت خاص صورت بخود را رها کرده و تبدیل به بخار می شود و بخار دوباره در شرایط خاص تبدیل به آب می شود و یا تبدیل به چیزی دیگر می شود و جمادات تبدیل به نباتات و معادن و نباتات

تبدیل به حیوانات و بالعکس می شوند و بالأخره هر یک از موجودات در عالم تبدیل به موجود دیگری می شوند و حتی عناصر اربعه در حال خلوص و محوشت هم که باشند در معرض تبدیل به یکدیگرند و ناچار یک امری در آنها هست که در تمام این احوال تحولات، باقی است و محل توارد صور مختلفه متعاقبه است و آن را ماده المود و هیولای اولی گویند.

ماده ای به این معنی غیر از ماده ای است که گویند مواد اولیه اجسام عناصر اربعه اند زیرا خود عناصر اربعه هم هر یک دارای ماده به معنی اول و صورت اند مثلاً آب در حال خلوص هم که یافت شود خود مرکب از ماده و صورت است و غیر از ماده ای به معنی اصول ترکیب کننده ای موجودات است مثلاً خانه مرکب از مواد و اجزای خاصی است از قبیل خشت و آجر و آهن و غیره و هر یک از آن مواد مرکب از صورت و ماده است.

و بالأخره ماده ای عام و هیولای اولی و ماده المود عالم، یکی است و آن امر بالقوت است که در تمام مراحل و صور مختلف با اجسام هست و آن مبدأ تغییر و تحریک و تحولات و تقلبات اشیاء است که سبب حصول فعلیات و صور مختلف می شود و مراد از ماده بسیط عالم همان

انسان از آن جهت که انسان است، صرفاً انسان است نه واحد و نه کثیر است و نه کلی است و نه جزئی. زیرا اگر مثلاً مقید به واحد باشد لازم آید که انسان کثیر انسان نباشد و اگر مقید به کثیر باشد لازم آید که انسان واحد انسان نباشد.

پس انسان، انسان است، هم با واحد و هم با کثیر و هم با کلی و هم با جزئی انسان است و خود انسان هیچ کدام نیست. و بالجمله ماهیات از لحاظ ذات‌شان متصف به هیچ قیدی و وصفی نمی‌باشند. (تقریب معنی جنس اند)

در باب کلیات و همه مفاهیم کلی هم این امر صادق است، کلی من حیث این که کلی است نه موجود است و نه معدوم، نه واحد است و نه کثیر...

ملاصدرا در شواهد الربوبیه در باب تعریف ماهیت و بررسی دقیق آن گوید:
اشراق اول: در تعریف ماهیت (و بعضی از احکام آن)

کلیه اموری که در برابر ما هستند و در حس و ادراک ما می‌گنجند، برای هر یک از آنها ماهیت و وجودی است (که در ذهن و تصور مغایر با ماهیت و زاید بر او است، چنان‌که قبلاً گفته شد). ماهیت چیزی است که به وسیله آن پاسخ سؤال از حقیقت هر چیزی داده می‌شود، همان‌طور که کمیت، چیزی است که به وسیله آن پاسخ سؤال از مقدار و اندازه هر چیزی داده

است و به هر حال ماده را به هر معنی که فرض کرده و اعتبار کنیم و بدانیم نسبت به صورت و شکل خاص که قابل تلبس به آن است قوت است و ماده‌ای که گفته شده است که هیچ‌گاه عاری از صورت نمی‌شود همان ماده‌المواد است.^۱

ماده آخرت - مراد از ماده آخرت از نظر صدرا قوت خیال است که هیولای صور آخرت است و آنچه نفس انسان در این عالم کسب می‌کند اثری در خیال خواهد گذشت و خیال متلبس به صوری می‌شود که بعد از رفع حجاب با صور مکتسب و حال و حاصل در آن نمودار می‌شود و این است معنی حشر ابدان. ← خیال.^۲

ماده عقلیه - مراد از ماده عقلیه جنس است که ماده عقلی است و فصل صورت عقلی است.^۳

ماده‌المواد - مراد هیولای اولی است.^۴
ماهیت - ملاصدرا در تصویر ماهیت بنابر اصل خود و اصالت وجود گوید: برای هر یک از اموری که در برابر ماست ماهیتی است و انیتی و ماهیت عبارت از پاسخ از پرسش به «ما هو» است همان‌طور که «کمیت» عبارت از پاسخ از پرسش به «کم هو» است.^۵

و بنابراین ماهیت (که صرفاً پاسخ از پرسش به ماهواست) مفهومی است کلی و پاره‌ای آن را چنین تعریف کرده‌اند «ما به الشی هو هو» یعنی مفاد این همانی اشیاء است. و ماهیت به اعتبار خودش یعنی من حیث این که ماهیت است نه واحد است و نه کثیر است و نه کلی است و نه جزئی و مثلاً صرف ماهیت انسان (صرف طبیعت انسان) نه کلی است و نه شخصی و بلکه

۱- اسناد، ج ۴، ص ۲۳۳ و ج ۵، صص ۶۶، ۷۷ و ج ۳،

ص ۴۳۴ و مشاعر، ص ۹۹

۲- همان، ج ۹، صص ۱۸، ۳۱.

۳- همان، چاپ سنگی، ج ۲، ص ۱۶ و ج ۳، ص ۳۱۱

۴- همان، ج ۱، صص ۱۵۷، ۱۹۸

۵- همان، ح ۲، سفر ۱، صص ۱-۵.

می‌شود و بنابراین، ماهیت یک مفهوم عام و معنای کلی است (زیرا ماهیت، مبین ذات و حقیقت هر چیزی است و ذات و حقیقت هر چیزی در حد ذات، با قطع نظر از خصوصیات، معنای عام و کلی و شامل کلیه افراد است).

گاهی ماهیت، به کلمه «ما به الشیء هو هو» یعنی چیزی که حقیقت شیء به وسیله او است تفسیر می‌شود و این تفسیر، شامل وجود هم می‌گردد (زیرا وجود، چیزی است که حقیقت هر چیزی بسته به او است و تا چیزی وجود نداشته باشد حقیقتی ندارد).^۱

(بعضی چنین تصور کرده‌اند که تعریف و تفسیر ماهیت به هر یک از آن دو عبارت، مشتمل بر دور است زیرا کلمه «ماهیت»، ترکیبی است از لفظ «ما هو» به اضافه «یای نسبت» و «تاء» که حرف نقل است. پس تعریف آن به کلمه «ما به الشیء هو هو» تعریف شیء است به خود شیء و این تعریف، دور است). ولی ما می‌گوییم که این تعریف و تفسیر، تعریف و تفسیر لفظی است مانند تعریف انسان به لفظ بشر و بالعکس. و در تعریف و تفسیر لفظی، دور نیست (بلکه دور در تعریف حقیقی است یعنی در آن مقام که بخواهیم حقیقت چیزی را با جنس و فصل و سایر خصوصیات آن تعریف کنیم). و باید دانست که چون ماهیت انسان مثلاً هم به صورت یک فرد خاص شخصی در خارج موجود می‌گردد و هم به صورت یک معنای عام کلی در ذهن تجلی می‌کند، بنابراین، ماهیت انسان و یا هر ماهیت دیگری در حد ذات نه مشروط به این است که فرد خاص جزئی و یا معنی عام کلی باشد و نه مشروط به این است که واحد و یا کثیر و متعدد باشد. و چون ماهیت، در واقع و

نفس الامر همواره یا واحد است و یا کثیر و یا عام است و یا خاص و هیچ‌گاه از یکی از این اوصاف بیرون نیست، نباید گفت که ماهیت در حد ذات و حقیقت خویش یا واحد است و یا کثیر و یا عام و یا خاص. (زیرا این اوصاف، اوصافی است که در یکی از ظروف و مراتب واقع و نفس الامر بر وی عارض می‌گردد ولی همگی از مرتبه ذات و حقیقت اصلیه ماهیت خارجند) و سلب اتصاف از حیثیتی از جنس، منافعی با اتصاف از حیثیت دیگری نیست. (پس سلب اتصاف ماهیت به اوصاف نامبرده از حیث ذات، منافعی با اتصاف ماهیت بدان اوصاف از حیث واقع و نفس الامر نیست. و نیز باید دانست که نقیض هر چیزی فقط رفع و نفی آن چیز است نه اثبات امری که مقابل او است. مثلاً نقیض سفیدی رفع و نفی سفیدی است نه اثبات وجود سیاهی، هر چند ممکن است وجود سیاهی توأم با نفی سفیدی باشد). و بنابراین، نقیض اقتضا نمودن چیزی چیز دیگری را، فقط عدم اقتضای او است نه اقتضای امری مقابل آن تا که از عدم اقتضای احد متقابلین، اقتضای مقابل دیگر، لازم آید.

(پس این حکم عیناً در مورد ماهیت، نسبت به وجود و عدم جاری است. یعنی سلب هر یک از طرفین از مرتبه ذات ماهیت، مستلزم ثبوت دیگری نیست). و بنابراین هرگاه وجود را از مرتبه ذات و ماهیت ممکن الوجود سلب نمودیم، سلب وجود، مستلزم ثبوت عدم در مرتبه ذات و ماهیت او نیست (و مرتبه ذات و ماهیت ممکن الوجود، از هر دو نقیض، یعنی از وجود و عدم، خالی است). زیرا خالی بودن

شیء از هر دو امر نقیض، هرچند در جمیع مراتب واقع و نفس الامر محال است (و ماهیت در واقع و نفس الامر متصف به یکی از آن دو امر است) لکن خلط ماهیت از هر دو نقیض، در مرتبه ذات که یکی از مراتب واقع و نفس الامر است جایز است. زیرا واقع و نفس الامر، اوسع از مرتبه ذات است. (پس ممکن است که ماهیت در یکی از مراتب نفس الامر که مرتبه ذات ماهیت است از هر دو نقیض عاری و خالی بوده و متصف به هیچ کدام نباشد ولی در مراتب دیگر نفس الامر، متصف به یکی از آن دو نقیض باشد). علاوه بر این که نقیض وجود شیء، در مرتبه ذات، رفع وجود او است در مرتبه ذات به طوری که کلمه «در مرتبه»، ظرف و قید شیء مرفوع باشد نه ظرف و قید رفع، یعنی رفع شیء مقید، نه رفعی که مقید است. (مثلاً نقیض اثبات وجود کتابت در مرتبه ذات انسان، نفی وجود کتاب در مرتبه ذات انسان است. بدین گونه که همان طور که قید در مرتبه ذات، در قضیه موجب، قید برای کتابت است، همین طور در قضیه سالبه نیز قید برای کتابت باشد نه قید برای سلب).

ملاصدرا در مفاتیح الغیب^۱ به جنبه ذوقی و عرفانی ماهیات پرداخته و گوید: ماهیات عبارت از صور کمالات خداوند و مظاهر اسما و صفات او می باشند که نخست در علم حق ظهور یافتند و ثم در عین ظاهر شدند بر حسب حب و ارادة او (كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكن (عرف) و بر حسب اظهار آیات و اعلام اسما و صفات خود.

الماهیات صور کمالاته و مظاهر اسمانه و صفاته ظهرت اولاً فی العلم ثم فی العین به حسب حبه و ارادته، و اظهار آیاته و اعلام اسمائه و

صفاته و رفع اعلامه و رایاته، فتکثر حسب تکثرها، و هو باق علی وحدته الحقیقیة، ثابت علی کمالاته السرمدیة، و هو یدرک حقایق الاشیاء بما یدرک به حقیقة ذاته لا بما رآه الاخر کالعقل الاول و غیره، و ذلك لأن کل کمال یلحق للاشیاء بواسطة الوجود، و هو الموجود الحق بذاته و اذا علمت هذا علمت معنی ما قیل: ان صفاته عین ذاته و لاح لک حقیقه، و علمت بطلان ما قاله بعض الحكماء من المتأخرین: ان علمه بذاته عین ذاته، و علمه بالاشیاء الممكنة عبارة عن وجود العقل الاول مع الصور القائمة به، هرباً من المفاسد الذی یلزمهم و کذا ما قاله المشاؤون: من ان علمه بذاته ذاته و علمه بماسوی ذاته صورها الحاصلة فی ذاته علی ترتیب تجمع الکثرة فی وحدة، معتذرین بان هذه الکثرة لکونها بعد الذات لا یوجب انشلال الوحدة الذاتیه، ولا ایضاً یلزم منه ان ینفعل ذاته منها، فیکون قابلاً و فاعلاً و ذلك لما اشرنا الیه من ان ذاته تعالی بحیث لا یوجد فیها جهة امکانیة او عدمیة، فذاته بذاته من فرط التحصل و الفعلیة بحیث لا ینفک عنه کمال وجودی، ثم ما ذکره و ان کان له ایضاً وجه عند الربانیین من الموحدین، لکن لا یصح مطلقاً و لا علی قواعدهم لان ماسواه حادث ذاتی و حقیقة علمه قدیمة بالذات، لأنها عینه.^۲

برای ماهیت تقسیماتی کرده اند یعنی ماهیت مطلقه را بر سه قسم کرده اند به شرط شیء، لا به شرط و به شرط لا ملاصدرا در شواهد الربوبیه^۳ مسأله را بدین ترتیب بررسی کرده است.

۱- مفاتیح الغیب، ص ۳۲۶.

۲- همان.

۳- ترجمه شواهد، ص ۱۹۵.

(پس معلوم شد که ماهیت مطلقه به سه قسم منقسم می‌گردد. ماهیت «به شرط لا»، ماهیت «لابه شرط»، ماهیت «به شرط شیء» و نیز معلوم شد ماهیت «لابه شرط»، بر دو قسم است، ماهیت «لابه شرط مقسمی» که مقسم برای هر سه قسم مذکور است و ماهیت «لابه شرط قسمی» که خود یکی از اقسام سه گانه مزبور است و نیز معلوم شد که لفظ جزء در این جا بر ماهیت به معنی اول، یعنی ماهیت «به شرط لا» اطلاق می‌شود) ولی ضمناً لفظ جزء به هر یک از جنس و فصل اطلاق می‌شود و گفته می‌شود که جنس و فصل جزء نوعند و این به علت آن است که هر یک از جنس و فصل جزء حد نوع و داخل در تعریف نوعند. پس تقدم جنس و فصل بر ماهیت نوع، فقط در نظر عقل و مرحله تصور است، هنگامی که عقل، صورتی را که مطابق با نوعی است که در تحت جنسی است لحاظ و تصور می‌کند (مانند صورت حیوان ناطق که مطابق با نوع انسان و حد مخصوص به او است) و تقدم جنس و فصل بر نوع در این لحاظ عقلی و تصور ذهنی، تقدم بالطبع است و اما بر حسب وجود خارجی، هر دو جزء، به خصوص جنس، متأخر از نوعند زیرا تا انسانی در خارج موجود نگردد، عقلاً ممکن نیست که یک معنای عامی به نام «جنس» و یک معنای خاصی به نام «فصل» که موجب تحصیل و تحقق او است برای او فرض و تصور نمود.

این‌ها خلاصه‌ای است که در کتاب شفا ذکر شده ولی پاره‌ای از آن‌ها مورد اعتراض قرار گرفته (و ما نخست اعتراضات وارده را بیان می‌کنیم و سپس به ذکر پاسخ آن می‌پردازیم).

اعتراض اول این که این تقسیم (یعنی تقسیم

ماهیت به سه قسم مذکور)، در حقیقت، تقسیم شیء است به خود شیء و شیء دیگری زیرا مورد قسمت یعنی مقسم، ماهیت مطلقه است و ماهیت مطلقه، خود عین ماهیت مأخوذ «لابه شرط» است (که شما آن را یکی از اقسام ماهیت مطلقه قرار دادید).

اعتراض دوم این که مفهوم از ماهیت مأخوذ «به شرط لا» این است که هیچ چیزی مقارن با او نباشد پس حکم به این که این ماهیت، ماده و جزء مرکب است تناقض است (زیرا معنی ماهیت «به شرط لا» این است که تنها و جدا باشد و معنی جزء و ماده بودن برای مرکب این است که مقارن با چیز دیگری باشد که آن، جزء دیگر مرکب است).

اعتراض سوم این که «شیخ» (در بیان اقسام ماهیت)، ماهیت غیر مبهم (یعنی ماهیت نوع) را از جمله اقسام ماهیت مأخوذ «لابه شرط» قرار داده ولی در آخر امر تصریح نموده است به این که ماهیت نوع، مأخوذ «به شرط شیء» است. اعتراض چهارم این که نوع مرکب عبارت است از مجموع مرکب از جنس و فصل نه جنس متحصّل به امری که منضم با او شده و یا جنس «به شرط شیء» (زیرا نوع در حقیقت، آن مجموع حاصل از ترکیب جنس و فصلی است که در وجود، با هم متحد شده‌اند. زیرا انسان مثلاً نه حیوانی است که چیزی با وی منضم گردیده و به وسیله آن چیز تحصیل یافته است و مسلماً فرق است مابین امر واحدی که در ذهن و یا در خارج به اجزایی تحلیل می‌یابد و آن امری که او را با چیزی ضمیمه کنند).

اعتراض پنجم این که اگر ماده، جزء خارجی و از جمله اجزای خارجی مرکب باشد، چگونه

لازم است که در عقل هم متقدم بر کل باشد (زیرا تقدم هر چیزی بر هر چیزی، فقط در ظرف وجود همان چیز است).

اعتراض ششم این که آنچه که در خارج، حیوان است همان عیناً جسم است به صورت حیوان، پس چگونه جسم «به شرط لا» را می توان مأخوذ در حیوان و متقدم بر وی دانست در حالی که هر دو در خارج یکی و متحدند.

اعتراض هفتم این که همان طور که مفهوم جسم یعنی مفهوم جنس محتمل است که انواع مختلفی باشد هم چنین مفهوم نوع، متحمل است که اشخاص مختلفی باشد (پس هر دو مفهوم در احتمال صدق بر افراد خود متساوی اند) پس چگونه قسم اول را مفهومی مبهم و غیر متحصل دانسته و قسم دوم را مفهومی غیر مبهم بلکه متعین و متحصل دانسته اید.

(این ها بود اعتراضاتی که بر سخنان شیخ در این مقام ایراد کرده اند) ولی ما در پاسخ اعتراض اول می گوئیم که قید اطلاق به هیچ وجه در مقسم، منظور نیست (بلکه مقسم، ماهیت عاری از هر قیدی است حتی قید اطلاق، نظیر موجود که تقسیم می شود به موجود مطلق و موجود مقید و مقسم، مطلق موجود است نه موجود مطلق و در این جا نیز مقسم، مطلق ماهیت است نه ماهیت مطلقه).

ماهیات الامکانیه - ملاصدرا گوید:

عارفان و اهل ذوق گفته اند که ماهیات امکانیه امور عدمی می باشند یعنی فی حد ذاته و به حسب ذوات موجود در اعیان نمی باشند و بلکه ماهیات امکانیه اطوار و شئون وجودند و موجود بالعرض اند که فرمودند «کل شیء هالک الا وجهه».

مبادی افعال - کلیه افعال اختیاری که از انسان صادر می شود مسبوق به مقدمات و مبادی چند است که آن ها را مبادی عامه افعال می نامند و عبارتند از: ۱- تصور آن فعل ۲- اعتقاد به نفع و ضرر آن ۳- شوق ۴- اجماع ۵- قوت محرکه که محرک عضلات باشد و بالأخره تصور، میل، شوق، حرکت که به دنبال اراده جازم می باشد.^۱

مبادی اربعه - مبادی طبیعییه - مبادی مادیه - مراد علل اربعه مادی، صوری، فاعلی و غایی اند.^۲

مبدأ المبادی - مراد ذات حق است.^۳
مبدعات - مبدعات موجوداتی هستند که مسبوق به مادیت و مدت نباشند مانند عقول و نفوس مجردة که امکان آن ها امکان ذاتی است و فاقد امکان استعدادی و جنبه قوت اند.^۴

متخیله - قوت متخیله را به اعتبار استعمال ناطقه، مفکره هم گویند. - خیال و حواس باطنه.^۵

متصورات و متخیلات - آنچه به تصور و خیال درآید، آنچه در قوه ذراکه صورت بندد، صور ذهنی، خیالی. ملاصدرا می گوید آنچه را انسان تصور می کند و یا در قوه خیالش نقش می بندد و ممکن است در خارج وجود داشته باشد و یا اگر وجود نداشته باشد بالأخره وجود یابد مگر مانعی از موانع بسیار این جهان مادی مانع از وجود خارجی آن شود.^۶

۱- افشار، ج ۱، صص ۱۶۷، ۲۸۰.

۲- همان، ج ۲، صص ۲۲۴ و ج ۶، صص ۳۴۹، ۶۱۷.

۳- همان، ج ۳، ص ۹.

۴- مشاعر، ص ۵۸.

۵- همان و افشار، ج ۴، ص ۵۲.

۶- افشار، چاپ سگی، ج ۱، صفر ۲، صص ۳۴ و ج ۴، ص ۴۰.

و بالجمله ملاصدرا در باب مثل افلاطونی نظر افلاطون را بیان کرده و گوید افلاطون گفته است برای موجودات مادی صوری است مجرد از ماده در عالم الهی که قابل فساد نمی باشند و گفته است انسان از باب مثل دو است یکی انسان مادی که در معرض فساد و تباهی است و دیگر انسان ثابت که در معرض تباهی نیست که مفارق از مبادیه است و وجود او وجود مثالی است ملاصدرا بعد از بیان نظر افلاطون گوید مثل افلاطونی برخلاف نظر فارابی و دیگران عبارت از اشباح معلقه نمی باشند و کسانی که قایل به مثل افلاطونی اند قایل به مثل و اشباح معلقه هم بوده اند و مثل نوریه عقلیه، مجرد از ماده اند و مثل اشباحیه واسطه بین ماده و روح اند، شکل دارند و وزن و جسمیت ندارند مانند اشباح در آینه که ارواح بعد از مفارقت از بدن نخست بدان عالم صعود کنند و پاره ای در همان عالم بمانند و عذاب بینند و پاره ای منصم شوند.

از بررسی تاریخ فلاسفه و فلسفه یونان به نظر می رسد که افلاطون صرفاً قایل به ارباب انواع و مثل بوده است اما این که مثل او کاملاً مجرد و نوری بوده است یا نه از بررسی های مربوط به تمدن اسلامی است.

از بیانات ملاصدرا این طور استفاده می شود که شهاب الدین سهروردی بر آن بوده است که افلاطون هم قایل به دو گونه مثل بوده است. مثل نوریه عقلیه مجرد و مثل معلقه و اشباح برزخیه. بعید نیست که این اندیشه را شهاب الدین از نو افلاطونیان گرفته باشد چنان که ملاصدرا هم از اتولوجیا نقل کند که: عالم حسی مثال و صنم عالم روحانی است و از طرفی عده ای از فلاسفه مثل افلاطونی را حمل بر همان اشباح کرده اند که

نامش مثل است و مناسب با اشباح است و پاره ای صور علمیه دانند. ملاصدرا نظر ابن سینا را که اندیشه سقراط و افلاطون را توجیه طبیعی کرده است مردود می داند و گوید آنچه افلاطون و حکمای فرس و قدمای یونان گفته اند مربوط به مفارقات نوعیات و مجرد از صور جوهری حقایق اجسام است. ملاصدرا می گوید: هر کس اهل اسرار الهی باشد تعیین خواهد کرد که هر قوت و کمال و جمالی که در این عالم است سایه ای است از آنچه در عالم اعلی هست و همه صور کاینات آثار و انوار و جو حقیقی و نور قیومی است که منبع جمال و کمال مطلق است.

متی - یکی از مقولات نه گانه عرضی مقوله متی است و عبارت از بودن شیء است در زمان یا حد زمان (و هو کون الشیء فی زمان واحد اوفی حد منه) زیرا که بسیاری از اشیاء در اطراف زمانند نه در زمان با آن که مسؤول به «متی» می باشند یعنی از آن ها به وسیله متی سؤال می شود مانند وصولات و غیره که واقع در اموری می باشند که آن ها را تعلق «ما» به زمان باشد و احوال متی از لحاظ عموم و خصوص و کون در زمان عام و خاص عیناً مانند «این» است.^۱

مثالن - دو امری که متشارك در حقیقت واحده باشند مثالن گویند «المثالن هما المتشاركان فی حقیقة واحده من حیث هما كذلك» بنابراین انسان و فرس از جهت آن که انسان و فرس اند مثالن نمی یابند بلکه متجانسانند به اعتبار شرکت در حیوانیت لکن

زید و بکر که دو فرد از یک نوع‌اند مثلاًند.^۱

مثل عقلیه - یکی از مباحث مورد توجه

فلاسفه عارف مشرب و عارفان و فلاسفه اشراقی مسأله مثل است که به نام مثل افلاطونی معروف است. ریشه این تفکر را باید در کلیات و اندیشه‌های سقراط فیلسوف یونانی بررسی کرد. برای نخستین بار ظاهراً سقراط قایل به اصالت کلیات بوده است و بر آن بوده است که چون جزئیات در معرض فساد و فنا می‌باشند نتواند متعلق علم باشد و بنابراین آنچه معلوم و متعلق علم است چیزهایی است که از بین نمی‌روند و آن مفاهیم ذهن است و به تدریج این فکر قوت گرفت که کلیات اصیل‌اند که فاسد و تباه نمی‌شوند و جزئیات تباه می‌شوند و اصالت ندارند. شاگردش افلاطون این فرض را دنبال کرد و بر آن شد که افراد هر نوع را ربی است کلی که حافظ جزئیات است. و مثلاً افراد انسان می‌آیند و می‌روند، تباه می‌شوند و باز افرادی دیگر می‌آیند و می‌روند و تباه می‌شوند و لکن انسان کلی و انسانیت پابرجا است و بدین اندیشه افتادند که پس انسانیت ثابت است و انسان دو است یکی طبیعی فاسد و تباه‌شونده و دیگر انسان نفسی. که نخست غرض آن‌ها از انسان نفسی همان صورت کلی ذهنی انسان بود و به تدریج وجود واقعی برای آن قایل شدند و بر آن شدند که بالاتر از انسان نفسی انسان عقلی است. افلاطون رای کلیات که صورت‌های نوعی و ثابت‌اند برای هر نوعی ربّ نوعی دیگر به طور متصاعد فرض کرد و آن‌ها را مثل یا مثل نوریه نامید. فلاسفه اسلام در این سبک اندیشه که عالم را در دو طبقه مجرّد (ارباب انواع مجرّده) و مادی خلاصه می‌کردند طبقه بینابینی افزودند که

نه کاملاً مجرد بودند و نه کاملاً ماده دارای شکل و قیافه بوده مانند اشکال در آینه و لکن وزن ندارند قابل لمس نمی‌باشند اما قابل رؤیت می‌باشند. مقداری از خواص ماده را دارند و مقداری از خواص مجردات را و نام آن‌ها را مثل متعلق و اشباح برزخیه گذاردند که برزخ بین مجردات و مادیات‌اند بنابراین عوالم کلی سه عالم است. مجردات برزخ و مادیات که مجردات هم دو بخش‌اند. عقول و نفوس و عارفان عالم ذات و عالم صفات و افعال گفته‌اند، و مادیات هم دو بخشی‌اند: اجرام فلکی و اجسام زمینی.

ملاصدرا در باب این که کدام یک از عوالم اصل و کدام فرع و سایه می‌باشند گوید: وجود عالم عقلی اصل است. زیرا عالم عقول مجرّده هم علت و فاعل موجودات دیگراند و هم غایت آن‌ها (در نظام آفرینش بیان شده است که نخست عقل و عالم عقول از ذات حق صادر شدند و از عالم عقول به ترتیب موجودات دیگر به وجود آمدند و چون وجود آن‌ها کامل است. سیر موجودات برای وصل به آن‌ها است پس هدف سیر موجودات و غایت آن‌هاست).

نظر ملاصدرا گوید مخفی بودن جهان عقول برای انسان‌ها به جهت شدت نورانیت آن‌ها و توغّل انسان‌ها در مادیات ظلماتی است که حجاب‌اند و مانع‌اند از کشف علمی و شهود عینی.^۲

نظر ملاصدرا این است که مثل افلاطونی

۱- اسفار، چاپ سنگی، ج ۱، ص ۱۳۴.

۲- اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۳۰۷ و ج ۲، سفر ۱، صص ۴۶-۴۸ و ۵۲-۵۳ و ۶۳ و ج ۲، سفر ۳، صص ۶۹-۱۷۲.

عبارت از عالم عقول مجرده‌اند و از آن‌ها به مثل نوریه تعبیر کرده است. این تعبیر را شهاب‌الدین سهروردی نیز کرده است. بنابراین دو عالم مثال می‌دانند یکی مثل عقلیه مجرده که همان عالم مجردات است. و دیگر مثل معلقه که اشباح برزخیه‌اند، برزخ بین مجردات و مادیات. ملاصدرا گوید: انسان عالم محسوس با ماده و عوارض آن انسان طبیعی است و وجود دیگری دارد با مقدار و شکل و خصوصیات دیگر که انسان نفسی است و آن برزخ است و سوم انسان عقلی است. وی گوید: آنچه از انسان ادراک می‌شود یک معنایی است مشترک بین کثیرین و یا نوعی تجرید عقلی این ادراک حاصل می‌شود و بدیهی است که انسان طبیعی با امکان و زمان خاص و عوارض ولو احق ماده مدرک ما نمی‌شود و آنچه معقول و مدرک است عاری از این عوارض است. پس انسان یک وجود طبیعی دارد در ساده و وجودی در حَسْ مشترک و وجودی در خیال و وجودی در عقل و همه موجودات یک وجود طبیعی دارند یک وجود شبحی مثالی مانند صورت‌های در آینه پاره‌ای از خصوصیات مادی را دارند و پاره‌ای را ندارند در مرحله بالاتر وجودی در عالم عقول که مثل عقلی نامند و هر عالی علت دانی است. عالم عقول علت عالم مثل برزخیه، و مثل برزخیه ارباب انواع جسمیه‌اند.^۱

مثل معلقه - مراد صدرا از مثل معلقه همان اشباح مقداریه و صور مقداریه و خیال منفصل است.^۲

مجرد - مجرد یعنی بدون لواحق و ضمایم، تنها، برهنه و تجرید نیز به معنای جدا کردن ضمایم و خصوصیات شیء است به وسیله ذهن

و به عبارت دیگر تجرید به معنی عریان کردن چیزی است از صفات و عوارض مادی و آن در عقل و ذهن امکان‌پذیر است و مجردات موجوداتی هستند که مفارق از ماده‌اند مانند عقول و نفوس که مجرد بالذات‌اند.^۳

مجردات بر دو قسم‌اند یکی مجرداتی که ذاتاً و فعلاً مجردند مانند عقول و دیگر مجرداتی که ذاتاً مجردند نه فعلاً مانند نفوس انسانی و فلکی و از آن جهت است که گویند عقول مجردات محضه‌اند، در فلسفه صدرا مانند فلسفه افلاطون مجردات اهمیتی خاص دارند چنان‌که در مسأله مثل نوریه و مثل معلقه و خیال منفصل که بیان شد و او در حقیقت بسیاری از مسائل فلسفی خود را بر مبنای مجردات قرار داده و آن‌ها را حل کرده است چنان‌که در مسأله حشرو و معاد و ثواب و عقاب و غیره این نظر کاملاً هویدا است.

از جمله مسائل مربوط به مجردات این است که گفته‌اند هر مجردی عاقل ذات خود است.

ملاصدرا می‌گوید اثبات این مطلب که هر مجردی لذاته عاقل است بعد از شناخت ماهیت علم امری سهل است موقعی که معلوم شد که ماهیت علم عبارت از وجود صورت شیء است غیر مشوب به عدم و فقدان. زیرا ماده لذاته غیرمدرک است زیرا لذاته وجودی نیست مگر برای صورت و صور طبیعی ذات خود را ادراک نمی‌کنند زیرا ذات آن‌ها مخلوط با اعدام است

۱- اسفار، ج ۲، سفر ۱، ص ۱۹۰.

۲- همان، ص ۶۴ و ج ۹، ص ۲۶.

۳- همان، چاپ سنگی، ج ۳، ص ۴۴۷.

باشد هر آنچه که صحیح است که معقول بالفعل باشد پس هر مجردی عقل لذاته است دائماً و نیز هر آنچه عاقل ذات خود می باشد تعقل او ذاتش را عین ذاتش می باشد زیرا هر آنچه خود را ادراک کند از جهت حضور ذاتش می باشد به نزد ذاتش، نه حضور صورت دیگری و بالجمله تعقل ذات به نفس حضور آن ذات به نزد ذات است و قهراً دائمی است.

مُجَبَّرَه ۵ - پیروان مکتب جبر.

محبت - محبت و آنچه مرادف با محبت

است عبارت از ابتهاج به شیء یا از شیء موافق است اعم از این که عقلی باشد یا حسی حقیقی باشد یا ظنی (ان المحبة و ما يراد بها في وضع اللسان عبارة عن الابتهاج بالشيء الموافق سواء كان عقلياً او حسیاً حقیقیاً او مظهرناً).^۳ عشق.

محرک - یکی از اصول مسلم فلاسفه که

تقریباً مورد اتفاق آنها است این است که هیچ متحرکی محرک ذات خود نمی تواند باشد و هر متحرکی محرکی لازم دارد در این بین طبیعیون گفته اند همه حرکات منتهی شود به طبیعت و طبیعت بذاته متحرک است و محرک خارجی ندارد ملاصدرا این عقیده را با ذکر دلایل متعدد مردود می داند و ثابت می کند که طبیعت نیز خود عوامل محرکه دارد.^۴

فاعل حرکت گاه بالذات عامل حرکت است

و گاه به واسطه و بالعرض مانند نجار که به واسطه آلات و ابزار نجاری عامل حرکت است و از

زیرا وجود آنها وجود ذوات وضع است و هر جزئی از آنها دارای وضع و مکان دیگر است و هیچ جزئی برای جزء دیگر مدرک نیست و بالتیجه هر امر جسمانی یا جسم، ذات خود را ادراک نمی کند و هر موجود غیرجسمانی چون محتجب از ذات^۱ خود نیست حاصل است لذاته و عاقل است لذاته زیرا که علم نفس وجود است به شرط عدم احتجاب از خود. ملاصدرا این مطلب را از این طریق بیان کرده است یعنی براساس فرض خود و اصالت و وحدت وجود و این که علم هم نوعی از وجود مجرد است پس همه مجردات عالم به ذات خود و عالم به مجردات غیرخوداند چون در مجردات حجابی نیست پس نفس در مرحله تجرد شاعر و عالم به خود است و پس از مفارقت از کالبد شاعر و عالم به خود و سایر نفوس و عقول است چون از شوائب امکانات و اعدام خلاص شده است. اما فلاسفه دیگر مانند ابن سینا مسأله را از طرق دیگر اثبات کرده که قریب المأخذ به این طریقه است و همان طور که هر مجردی عاقل ذات خود است هر مجردی نیز لذاته عقل یعنی معقول است زیرا عاقل لذاته منفک از معقول لذاته بودن نخواهد بود و می توان گفت موقعی که درست است که مدرک غیرخود باشد واجب است که مدرک ذات خود باشد زیرا موقعی که^۲ مجرد از ماده و لواحق ماده باشد، هر آنچه ممکن است، برای او واجب است که بالفعل حاصل برای او باشد زیرا که ممکن است که مجردات در معرض انتقال و تعجدد باشند و بنابراین در آن چیزی بالقوه نیست پس ممکن المعقولیت بودن آن غیرمنفک است از معقول بودن آنها بالفعل پس واجب است که معقول او

۱- اسفار، ج ۳، سفر ۱، ص ۴۴۷.

۲- همان، صص ۴۴۸ و ۴۴۵.

۳- مبدأ و معاد، ص ۱۱۳ و رسائل، ملاصدرا، ص ۲۶۹.

۴- اسفار، ج ۳، سفر ۱، ص ۴۷.

این رو است که گفته‌اند محرک گاه بر سبیل مباشرت است و گاه بر سبیل مباشرت نیست.

ملاصدرا در باب محرک غیرمتحرک در شواهد الربوبیه گوید:

اشراق نهم: در اثبات وجود محرک غیرمتحرک

قبل از این ثابت شد که برای هر متحرکی محرکی است مغایر با وی زیرا ممتنع است که چیزی، خود، محرک ذات خویش باشد و الا لازم می‌آید که شیء واحد، در حد ذات خویش، مندرج در تحت دو مقوله متضاد باشد، مقوله فعل و مقوله انفعال (که به اعتبار اندراج در مقوله فعل، محرک و فاعل حرکت باشد و به اعتبار اندراج در مقوله انفعال، متحرک و قابل حرکت باشد و این امری است محال).

اینک می‌گوییم متحرک یا این که از ناحیه ذات خویش متحرک است و یا این که از ناحیه محرکی مغایر و مباین با او.

قسم اول نیز بر دو قسم است. یا این که فاعل حرکت، خود هم متحرک به نحوی از انحاء حرکت و هم محرک است به نحو دیگری، و این چنین متحرکی، متحرک بالاختیار نامیده می‌شود (مانند نفس ناطقه که خود از جهتی متحرک است به حرکاتی مخصوص به خود و از جهتی دیگر محرک بدن است که آن را به میل و اختیار خود به هر ناحیه‌ای که بخواهد به حرکت درمی‌آورد). و یا این که این چنین نیست (یعنی فاعل حرکت، خود از جهت دیگری متحرک نیست) و این چنین متحرکی، متحرک بالطبع نامیده می‌شود. متحرک بالطبع، یا این که فاقد اراده و اختیار است مانند حرکت آتش مشتعل به جانب بالا و این چنین متحرکی متحرک بالطبع

نامیده می‌شود و یا این که دارای اراده است (مانند فلک که دارای نفس فلکی و اراده است) و این چنین حرکتی حرکت فلکیه نامیده می‌شود.^۱ اما قسم دوم (یعنی متحرکی که از ناحیه محرکی مغایر و مباین با ذات خویش متحرک است) اگر حرکتش (مخالف با مقتضای ذات و طبیعت او) مانند حرکت سنگ به جانب بالا باشد، این حرکت را حرکت قسریه (و متحرک را متحرک بالقسر) نامند و اگر حرکتش مانند حرکت شخصی است که در کشتی نشسته (این حرکت را حرکت عرضیه و) متحرک به این حرکت را متحرک بالعرض گویند.

محرک غیر، یا این که چیزی را به واسطه آلتی تحریک می‌کند و یا این که بدون واسطه، قسم اول مانند نجار که به وسیله تیشه و یا ابزار دیگری نجاری می‌کند (قسم دوم مانند کسی که محرک چیزی است بدون توسل به واسطه). و نیز بعضی از اقسام محرک، محرکی است که تحریک غیر، توأم با تحرک خود او است (مانند محرکی که جسمی را حرکت دهد و خود نیز با آن جسم حرکت کند). و یا این که تحریک غیر، توأم با تحرک خود نیست، مانند معلم که متعلم را در جهت تعلیم و تربیت تحریک کند و یا معشوق که عامل تحریک عاشق است.

و باید دانست که کلیه متحرکات ناچار و به حکم ضرورت، منتهی می‌گردند به محرکی که خود، متحرک نیست (و ما این مدعا را به دو دلیل کوتاه و مختصر ثابت می‌کنیم) اما دلیل اول، تناهی اجسام است (زیرا در محل خود ثابت شده است که اجسام هم از نظر تعداد و هم از

هیچ حدی از حدود و هیچ حرکت جزئی خاصی از نظر موجود عقلانی بر دیگری رجحان ندارد).

و اما ثانیاً به علت این که شدت قوت وجود، موجب شدت حرکت و قلت زمان خواهد بود و بنابراین، تصدی تحریک به وسیله موجود عقلانی که قوت وجود او غیرمتناهی است موجب آن می شود که حرکت، در آن، انجام گیرد و بنابراین، حرکت، حرکت نخواهد بود (زیرا حرکت، امری است تدریجی الوجود که باید در امری تدریجی الوجود مانند زمان واقع شود). و اما ثالثاً به علت این که اختصاص یافتن این جسم به قبول و پذیرفتن تأثیر از موجود مفارق عقلانی، یا به علت جسمیت او است، در این صورت، کلیه اجسام به علت داشتن جسمیت، در قبول این اثر مشترک خواهند بود (و بنابراین باید کلیه اجسام، شایسته قبول این اثر از ناحیه عقل مفارق باشند) و یا به علت وجود قوه ای است در آن جسم (به نام نفس منطبعه) که بنابراین، مطلوب ما ثابت می شود. زیرا صدور فعل یعنی تحریک، از ناحیه عقل مفارق، به وسیله همین قوه خواهد بود. و اگر اختصاص یافتن جسم، به قبول اثر مذکور از ناحیه عقل مفارق به واسطه خود قوه ای است در ذات عقل مفارق، کلام و اشکال ما در مورد آن قوه، همان است که در مورد خود عقل بیان کردیم.

فی اثبات المحرک الاول.

إنک قد عرفت حدَّ الحركة فهي فعل أو کمال أول للشيء الذي هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة، فالقوة للمتحرک بما هو متحرک بمنزلة الفصل المقوم له و يقابله السكون تقابل العدم والعينية. فنقول: الحركة لكونها صفة وجودية

نظر ابعاد، متناهی اند) و اما دلیل دوم، تناهی سلسله علل است (زیرا در محل خود ثابت شده است که سلسله علل باید به علتی منتهی گردد که مافوق آن علت دیگری وجود ندارد). پس محرکی که خود، متحرک نیست بر دو قسم است زیرا تحریک او یا بدین گونه است که نیروی محرک یعنی مبدأ و علت متصدی تحریک را که به اصطلاح، علت قریب و متصل به جسم است در جسم ایجاد کند و یا بدین گونه است که غایت و معشوق محرک جسم است که طالب لقا و مشتاق وصال او است.

پس چنین محرکی، از جهتی علت حرکت است (زیرا غایت حرکت است و غایت، علت علیت علت فاعلیه است) و از جهتی علت است (زیرا مفید و موجد نیروی محرک جسم است) و هر علت غاییه ای، علیت وی بر همین دو قسم مذکور است چنان که در مبحث علت و معلول بیان گردید. و مثل چنین محرکی که محرک غیرمتحرک است به جز قوه عقلیه یعنی موجود عقلانی نخواهد بود. همان طور که در حرکات اجرام فلکیه چنین خواهد بود (زیرا محرک اصلی و حقیقی آنها موجود عقلانی است که تحریک وی بر یکی از دو قسم مذکور است) لکن باید در جرم فلکی، قوه ای به نام قوه جرمانیه وجود داشته باشد تا که آن قوه، متصدی و مباشر تحریک جرم فلکی باشد، اما اولاً، به علت لزوم و ضرورت تخصیص جزئیات حرکت (در مدار و تعیین حدود و مقادیر آنها که این تخصیص و تعیین، فقط به وسیله قوه جرمانیه منطبع در جرم فلکی خواهد بود). زیرا نسبت موجود مفارق عقلانی الوجود به جمیع جزئیات و حدود، مساوی است (و بدین سبب

إمكانية لا بد لها من قابل ولكونها حادثة بل حدوثاً لا بد لها من فاعل ولا بد من أن يكونا متغايرين لاستحالة كون الشيء قابلاً و فاعلاً فعلاً و قبولاً تجدديين واقعيين تحت مقولتين متخالفتين، و هما مقولة أن يفعل و أن يتفعل، والمقولات أجناس عالية متباعدة، ولاستحالة كون المفيض مستفيضاً بعينه فالمحرك لا يتحرك نفسه بل الشيء لا يكون في نفسه متحركاً، والمتحرك لا يتحرك عن نفسه فيكون حركته بالفعل من جهة ما هو بالقوة و هذا محال. والمسخر لا يستخر نفسه بل لأمر يكون سخوته بالقوة فلا بد أن يكون قابل الحركة متحركاً بالقوة لا بالفعل و فاعلها لا بد و أن يكون بالفعل فيما يحرك الشيء إليه أعني الكمال الوجودي الذي يقع فيه الحركة و إن لم يكن بالفعل في نفس الحركة ولا بالقوة إذ ليست الحركة كما لا لما موجود بالفعل من جهة ما هو موجود بالفعل. لكن هنا دقيقة رستعلم بها وهي إنه لا بد في الوجود من أمر غير الحركة و غير قابل الحركة و هو متحرك بذاته متجدد بنفسه و هو مبدأ الحركة على سبيل اللزوم، و له فاعل محرك بمعنى موجد نفس ذاته المتجددة لا بمعنى جاعل حركته.^۱

أقول: حق أن كل متحرك يحتاج إلى محرك غيره، لكن قد مر أن كل ما يتحرك في مقولة من المقولات الأربع العرضية يحتاج إلى محرك يفيد لها الحركة، و كل ما يتحرك في مقولة الجوهر كالطبيعة المتجددة الوجود فيحتاج إلى جاعل يجعلها متحركاً و قد مر الفرق بين عوارض الوجود و عوارض الماهية، و كذا بين اختلاف الجهتين في الخارج كما في القوة والفعل، و بين اختلافها به حسب التحليل الذهني كما في

الوجود والماهية، والحركة فيما يتحرك لذاته هي نحو وجوده، والمحتاج في الوجود إلى الجاعل يحتاج إلى جاعل يقيد ذاته لا إلى جاعل يصفه بالوجود؛ إذا الوجود ليس و صفاً زائداً على الماهية خارجاً بل ذهنياً، و على أي الوجهين فحاجة كل متحرك إلى محرك غيره ثابت، و كذا انتهاء المتحركات إلى محرك غير متحرك.^۲

محرک سماوات - افلاک.

محرکات شوقیه - مبادئ حرکت در حیوان و انسان، تصور، میل، شوق، حرکت است.

محرکات قدسیه - عقول و نفوس.

محرک قریب سماوات - نفوس فلکی.

محرکات مفارقه - عقول.

محسوس - محسوس بالذات صور حاضرة عند النفس است. - حس و حواس و ادراک.^۳

محل - محل هرگاه بی نیاز از حال باشد حقیقتاً و تشخصاً ماهیتاً و وجوداً موضوع نامند و هرگاه در وجود شخصی خود نیازمند به حال باشد برای وجود مطلق آن را هیولی گویند و به عبارت دیگر اگر در وجود شخصی خود نسبت به مجرد مطلق احتیاج به حال داشته باشد هیولی است.^۴

مختار - مختار عبارت از موجودی است که فعل و ترک آن به اراده اش باشد نه آن که فعلش به اراده اش باشد. - اراده و اختیار.^۵

۱- همان، ج ۳، ص ۳۸.

۲- همان، ج ۸، ص ۲۵۶.

۳- همان، ج ۲، صص ۷۸، ۸۰.

۴- همان، ج ۴، ص ۲۲۹ و ج ۵، ص ۱۲۶.

۵- همان، ص ۱۱۴ و ج ۶، ص ۳۳۲.

مُخَصِّصَات انواع - مراد از مُخَصِّصَات در

بعضی از عبارات صدرا صور نوعیه است.^۱

مدارک - اصطلاح مدارک اغلب اطلاق بر

مدرکات یا قوای ادراک باطن می‌شود که شامل پنج قوه است و به قوای مدرکه ظاهری اغلب حواس ظاهری گویند و البته حواس باطنی هم گویند. به هر حال ملاصدرا در باب مدرکات باطنی و کار آنها در شواهد الربوبیه گوید:

اشراق هفتم: در بیان مدارک و مشاعر

باطنی به طور اجمال

مدارک باطنی بر پنج قسم‌اند که به طور کلی

به سه قسم منقسم می‌گردند به نام مُدرک و حافظ و متصرف.

قسم اول یعنی مُدرک، یا مدرک صور است

(مانند ادراک صور امری که ملایم با طبع و مطلوب او است یا منافر با طبع و منفور در نظر او است) یا مدرک معانی است (مانند ادراک محبت و یا ادراک عدوات از چیزی).

قسم دوم یعنی حافظ، یا حافظ صور است

یا حافظ معانی (که وظیفه او فقط حفظ و

نگاه‌داری صور یا معانی است که توسط قوه

مدرکه ادراک شده‌اند). تیروی مدرک صور به نام

حس مشترک یا به نام «بنطاسیا» یعنی لوح نفس

نامیده می‌شود و آن قوه‌ای است متعلق به بطن

متقدم تجویف اول از تجاویف سه‌گانه دماغ (که

مراکز قوای پنج‌گانه باطنی‌اند). و اگر این قوه در

ما نبود (که کلیه صور محسوسات را که از طریق

پنج‌گانه ظاهری در وی وارد شده و در آن جمع

می‌شوند ادراک کند)، حکم بر محسوسات

مختلف در آن واحد برای ما مقدور نبود، و

بالجمله قوای باطنی پنج است؛^۲

(و آن پنج قوه با توجه به آنچه که در این

کتاب نگاشته‌ایم عبارتند از حس مشترک و قوه حافظه به نام قوه مصوره و یا خیال و قوه واهمه و قوه متصرفه به نام متخیله و یا متفکره و بنابراین چه که در کتاب اسفار نوشته‌ایم عبارتند از حس مشترک، خیال، واهمه، حافظه یعنی حافظ مدرکات واهمه؛ و بنابر آنچه که در کتاب تجرید نوشته شده عبارتند از حس مشترک، خیال، واهمه، حافظه، متخیله یا متفکره؛ و اما قوه عاقله قوه‌ای است مجرد از ماده که درحقیقت حاکم بر کلیه قوای ظاهری و باطنی است و با این ترتیب، قوه ذاکر و قوه مسترجعه از عمال و توابع قوه واهمه‌اند نه قوه دیگری) و تنها دلیلی که حکما و اطبا را به ارتباط و تعلق داشتن هر قوه‌ای به یکی از آلات و تجاویف دماغ راهنمایی کرده این است که هنگام عروض آفت و اختلال در یکی از آلات و تجاویف، عمل قوه متعلق به آن آلت مختل می‌گردد. و اما دلیل بر تعدد قوای نامبرده این است که بعضی از آنها با زوال و فساد دیگری به حال خود باقی مانده و در حین اختلال دیگری به کار خود ادامه می‌دهد.

پس آنچه را که شیخ‌الرئیس در کتاب شفا در مورد قوای باطنی گفته است به حقیقت اصابت کرده، چه او در کتاب شفا می‌گوید چنین به نظر می‌رسد که قوه واهمه عیناً همان قوه متفکره و قوه متخیله و قوه متذکره باشد و همین قوه عیناً حاکم بر سایر قوا باشد، بدین گونه که به نفس ذات خویش (یعنی بدون وساطت فعل و حرکتی) حاکم و ناظر بر مدرکات خویش باشد و به وسیله حرکات و افعال دیگری قوه متخیله و

۱- اسفار، ج ۴، ص ۲۳۶ و ج ۵، ص ۱۶۵.

۲- ترجمه شواهد، ص ۲۹۱.

قوة متذکره باشد. پس به وسیله عملی که در مورد صور و معانی و ترتیب و تنظیم آنها با یکدیگر قوة متفکره باشد (چون فکر عبارت است از ترتیب مقدمات و تنظیم صور با معانی برای حصول نتیجه مطلوب) و بدانچه که عمل وی بدان منتهی می‌گردد قوة متذکره باشد (چون تذکر در خاتمه و انتهای اعمال فکری حاصل می‌شود) و مسلماً کسانی که به گفتار «شیخ» در کتاب شفا نظر کرده و گمان کرده‌اند که او در مورد قوای باطنی دچار شک و تردید شده است به خطا رفته‌اند و درحقیقت مقصود او را به خوبی درک ننموده‌اند. زیرا مقصود او از این گفتار این است که قوة و اهمه بر قوای نامبرده ریاست دارد و قوای نامبرده به عناوین مختلف همگی کارگزاران و خدمت‌گزاران اویند.

مدبر نوع - تدبیرکننده نوع، منظور از مدبر نوع همان ارباب انواع است یا مثل افلاطونی^۱ و بالجمله ملاصدرا در خلال مباحث مربوط به صورت نوعیه می‌گوید ممکن است مفارقات را جهات مختلفی باشد نسبت به اجسام و در پاره‌ای از اجسام افاده آثار و لوازم خاص کنند و در اجسام دیگر آثار دیگر بدون احتیاج به صورت نوعیه و یا این‌که عدد مفارقات به اندازه انواع جسمیه باشند و هر مفارقی ویژه نوعی باشد و انواع خاصی را ایجاد کند همان‌طور که افلاطون و سقراط، انباز، قلس، فیثاغورس و آغساناذیمون و هرس و جز آنها از بزرگان حکمای فارسی و ملوک حکمت مشرقیه و اساطین فلسفه خسروانی گفته‌اند طبق روایت شیخ شهاب‌الدین سهروردی در کتاب مطارحات، مشارع و مقاومات و حکمت اشراق که در کتب فوق گفته است. (از قول آنها) برای

هر نوعی از افلاک و کواکب و بسایط عنصریه و مرکبات عنصریه «ربی» است در عالم قدس که مدبر آن نوع بوده و بدان عنایت دارد و او است درواقع غذادهنده و رشددهنده و نیروی مولده در اجسام نامیه زیرا صدور این افعال مختلف در نبات از یک قوة بسیط عدیم‌الشعور ممتنع است. و تعجب می‌کنند از کسانی که می‌گویند اختلاف هر یک از پره‌ای طاوسان منسوب به مزاج خاصی است و گویند تمام رنگ‌ها و الوان منسوب به ارباب انواع است. و گویند انجذاب روغن چراغ به طرف نار، کار مدبر نار و رب‌النسوع آن می‌باشد که فارسیان آن را اردی‌بهشت نامیده‌اند زیرا فارسیان در باب ارباب طلسمات بسیار مبالغه کرده‌اند و ادعاهای خود را مقرون به شهود عینی در جلسه‌های ملکوتی خود کرده‌اند.

مراتب تجرد - ملاصدرا در باب چگونگی تجرید و طی مراحل آن گوید: بیان شد که اشیای طبیعی و موجودات صاحب طبایع به سوی کمال سیر می‌کنند یعنی به سوی کمالات و غایات مطلوب خود، انسان از جمله اکوان طبیعی است که افراد و اشخاص آن گاه و در مواردی در معرض ترقی و تکامل است که قوة آن را دارد که از ادنی مراتب به اعلا مراتب سیر کند با حفظ هویت شخصی مستمر خود بر نعت اتصال (در حرکت جوهری بیان شد) و سایر طبایع نوعیه بر این وضع نمی‌باشند، زیرا ماده‌ای که حامل صورت آنها است صورتی را رها کرده و از آن جدا شده صورتی دیگر پذیرد از نوعی دیگر منقطع از نوع اول و هویت

۱- اسفار، ج ۲، سفر ۲، صص ۱۶۳-۱۶۵.

شخصیه او منقطع نیست و بلکه و نه هویت نوعی آن. لکن انسان بدین وضع نیست زیرا انسان را اکوان متعدد است، بعضی طبیعی و بعضی نفسانی و بعضی عقلی است (انسان طبیعی، نفسی و عقلی) و برای هر یک از این اکوان سه گانه مراتب غیرمتناهی است برحسب وهم و فرض نه برحسب انفصال خارجی پس بعضی متقل به بعضی دیگر شود از پایین تر به بالاتر.^۱

و از آخر به اشرف و مادام که همه شرایط مادون را استیفا نکرده است یعنی آنچه مربوط به نشأت اول از این سه نشأت است یعنی طبیعت و نفسیت و عقلیت به نشأت دوم نرود و همین طور از دوم به سوم پس انسان از مبدأ طفولیت تا اوان بلوغ و یا اوان اشتداد صوری انسان طبیعی است و انسان اول است و به تدریج صفای وجودی می یابد و لطیف می شود تا آن گاه که کون دیگر اخروی نفسانی برای او حاصل شود که در این مرتبه انسان نفسانی است و انسان ثانی است و او را اعضای نفسانی است که در وجود نفسانی خود نیازی به مواضع متفرق ندارد یعنی آن طور که در انسان طبیعی نیاز دارد زیرا وجود نفسانی مرتبه جمع متفرقات است و به جز مرتبه وجود مادی حیوانی است و هرگاه از وجود نفسانی متقل شود به وجود عقلی و عقل بالفعل شود که در خیلی کم از افراد اتفاق می افتد برحسب این وجود، انسان عقلی است و او راست اعضای عقلیه و او انسان ثالث است این در صورتی است که ترتیب امر را از این عالم به حساب آوریم و اگر ترتیب را از عالم عقل به حساب آوریم آن وقت انسان اول، انسان عقلی است و انسان دوم نفسانی و سوم طبیعی. ارسطو

گفته است (اتولوجیا مربوط به ارسطو نیست) انسان عقلی به انسان دوم که در عالم نفسانی است به واسطه نورش فیض رساند و انسان دوم به واسطه نورش بر انسان سوم اشراق کند و آن انسان سوم در عالم جسمانی است، جسمانی اسفل. پس در انسان جسمانی انسان نفسانی و انسان عقلی است یعنی سه وجود به هم پیوسته اند و انسان جسمانی صنم آن دو انسان است و انسان جسمانی پاره ای از افاعیل انسان عقلی و پاره ای از افاعیل انسان نفسانی را انجام می دهد، در انسان جسمانی، کلمات انسان نفسانی و کلمات انسان عقلی است که انسان جسمانی هر دو کلمه را جمع کرده است یعنی نفسانی و عقلی به جز این که آثار انسان نفسانی و عقلی در انسان جسمانی کم است زیرا صنم صنم است این بود سخن ارسطو.

ملاصدرا در تکامل انسان و تجرد آن از مراتب ادنی به اعلی و رسیدن به مقام تجرد کامل شرح مستوفی داده اند.

مراتب وجود - مراتب وجود پنج است، ذاتی، حسی، خیالی، عقلی و شبحی.^۲

مرتبت احدیت - ملاصدرا با استفاده از سخنان عارفان و اهل الله برای وجود مطلق مراتبی قایل شده است و گوید: حقیقت وجود هرگاه به شرط لا مأخوذ و ملحوظ شود یعنی به شرط ان لا یكون معها شیء. وجود را با این لحاظ مرتبت احدیت نامند که در آن تمام اسما و صفات مستهلک اند و مرتبت جمع الجمع و نیز حقیقة الحقایق نامیده اند و هرگاه به شرط شیء

۱- اسفار، ج ۲، سفر ۴، صص ۹۴-۹۸.

۲- مبدأ و معاد، ملاصدرا، ص ۲۹۵.

ملحوظ و مأخوذ شود دو حالت دارد یا ملحوظ و مأخوذ با همه اشیای لازمه آن اعم از کلیات و جزئیات می‌شود در این صورت مرتبت الهیه، و احدیت، مقام جمع نامیده‌اند و همین مرتبت را به اعتبار ایصال مظاهر اسما که همان اعیان و حقایق باشند به کمالات مناسب با استعدادشان در خارج، مرتبت ربوبیت نامند. و در صورتی که نه به شرط شیء و نه به شرط لاشیء و بلکه به طور مطلق مأخوذ شود، هویت ساریه نامیده شده است. البته این انقسام از لحاظ امتیاز بین وجود و ماهیت است و تغایر در جهت عبودیت و بالجمله وجود هرگاه مأخوذ شود به شرط «ان یکون معه شیء» مرتبت احدیت گویند و جمع‌الجمع و حقیقه الحقایق نامند و عما هم نامند و هرگاه مأخوذ شود به شرط تمام اشیای لازمه او اعم از کلیات و جزویات که اسما و صفات‌اند به نام مرتبت و احدیت و مقام جمع خوانده می‌شود و هرگاه مطلق مأخوذ شود نه به شرط شیء و نه به شرط لاشیء هویت ساریه نامند.

مرض - ← صحت.^۱

مزاج - مزاج عبارت از کیفیت ملموسه است و از جنس اوایل ملموسات متوسطه میان ملموسات اول است «وهی کیفیة واحدة متوسطة بین اطراف کیفیات المتخالفة متشابهة فی اجزاء الممتزج».

زیرا در اثر امتزاج چند امر، صورت دیگری به وجود می‌آید که منشأ موالید است و بالجمله کلمه مزاج به معنی مزج و اختلاط است و چون اختلاط ارکان و عناصر موجب حدوث کیفیت مخصوص است آن کیفیت را مزاج گویند از باب نام‌گذاری مسبب به اسم سبب.

و کیفیتی است که از تعادل کیفیات متضاده به وجود می‌آید و از تفاعل بعضی از اجسام در بعضی دیگر کیفیت متوسطی حاصل می‌شود که مزاج گویند.

زیرا ترکیب عناصر و اجزا و فعل و انفعال آن‌ها در یکدیگر سبب پیدا شدن صورت نوعیه دیگر است که صور نوعیه مخصوصه هر یک از آن‌ها را تحت الشعاع قرار داده و حالت بینابینی به وجود می‌آید.^۲

مساوقت وجود - تساوق یعنی تساری. پاره‌ای از متکلمان گفته‌اند شیء غیر از وجود است و نیز غیر از عدم است و گفته‌اند وجود عبارت از صفتی است که بر ذوات در حال وجود و عدم توارد می‌کند. به نظر می‌رسد که نظر آنان توجیه آیه شریفه قرآن مجید است که گوید هرگاه اراده خداوند متعلق به وجود شیء قرار گیرد و امر به وجود آن کند موجود می‌شود. و گوید اگر شیء همان وجود باشد تحصیل حاصل است و اگر عدم باشد عدم نتواند مورد تعلق یا متعلق اراده خداوند باشد. رجوع به ثبوتات ازلیه شود. آنان این معنی را درباره همه صفات گفته‌اند و گفته‌اند صفات نه موجود است و نه معدوم، نه مجهولند و نه معلوم.^۳

مسترجعه - قوت مسترجعه بنا بر عقیده صدرا غیر از همان قوای حافظه و مفکره و واهمه و غیره امر جدایی نیست چنان‌که گوید «ان الادراک للوهم والحفظ للحافظة والتصرف

۱- اسفار، ج ۴، صص ۱۴۴، ۱۴۶.

۲- همان، ج ۱، سفر ۳، صص ۳۲۱-۳۳۰ و ج ۲، سفر ۲، صص ۳۲۰ به بعد.

۳- همان، سفر ۱، ص ۷۵.

للمفكرة وبهذا القوی يتم الاسترجاع من غير حاجة الى قوة اخرى غيرها فوحدة المسترجعة وحدة اعتبارية» و همین طور ذا کره مرکب از ادراک و حفظ است که و «يتم يالوهم والحافضة»^۱ ← ذا کره^۱

مسخ - مسخ دگرگون شدن، تغییر ماهیت دادن مثل این که انسان میمون شود و یا حیوان دیگر شود.

ملاصدرا می گوید مسخ یک حقیقت و واقعیت است و غیر قابل انکار، یعنی امری است که هست و بوده در این دنیا و آن دنیا، و در این باب آیات و احادیث هم آمده است از حضرت رسول روایتی نقل شده است که در آن در باب مسوخات و اعمال و معاصی و موجبات مسخ در آن بحث شده است و حاصل آن این است که بر هر کسی که صفتی از اوصاف حیوانات غلبه کند و رسوخ کند در او به طوری که استعداد اصلی او را زایل کند و آن صفت دوم و ذاتی او شود. طباع چنین کسی طباع آن حیوان خاص شود و روح او به هنگام مفارقت به بدنی می پیوندد که مناسب^۲ با صفت راسخ در او باشد که فرمود «ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم» یعنی بر صور حیوانات، و آیات و روایات بسیاری در این باب آمده است که آشکارا دلالت دارد به این که مجرمان دگرگون می شوند یعنی صورت های آنها تبدیل به صورت های حیوانات می شود و مثلاً در روز حشر در شکل و قیافه سگ، خوک، گرگ و میمون محشور می شوند در روایت آمده است «يبحشروناس على وجوه مختلفة» یعنی به صورت هایی که مناسب با اخلاق و نیت آنها باشد، شرح مفصلی ملاصدرا در باب خلق و خوی انسان ها

و حیواناتی که به صورت آنها محشور می شوند داده است.^۳

ملاصدرا گوید نفوس انسان ها بر حسب فطرت اولیه متمایل اند و متحد بالنوع و بر حسب آنچه از قوت به فعل آید از ملکات و اخلاقیات حاصل برای آنها که ناشی از تکرار اعمال است، متکثرالنوع می شود که هر نوعی از آن مناسب با نوع ملکات و اخلاقیات است، صفات هر حیوانی که بر او غالب آمده باشد به شکل همان حیوان محشور می شود و عدد حیوانات حاصل از انسان در نشأ دوم بر حسب نوعیت، زیاده تر از انواع حیوانات این عالم است و در قیامت حیواناتی محشور می شوند و مشاهده می شوند که در دنیا نبوده اند و این نوع حیوانات بسی سابقه در اثر امتزاج اوصاف و ملکات حیوانات متعدد که در باطن یک انسان جمع شده اند حاصل می شود.

مشخصات - عوارض مشخصه اموری می باشند که تعین و تشخیص هر موجودی را معین می کند. ملاصدرا گوید هر جوهری جسمانی را نحوه ای از جود است که مستلزم عوارض غیر قابل انفکاک از آن می باشد و همین عوارض لازم را جمهور حکما مشخصات نامیده اند.^۴

مشکوة - کلمه مشکوة در آیه نور آمده است و در لغت طاقی فراخ که در آن چراغ و قندیل گذارند و احیاناً آن طاقی که چراغ را در

۱- اسفار، ج ۸، ص ۲۱۸.

۲- تفسیر آیه الکرسی، صص ۲۸۲ - ۲۸۴.

۳- تفسیر بزرگ، ج ۵، ص ۴۷.

۴- اسفار، ج ۳، سفر ۱، ص ۱۰۴.

آن می‌گذارند از جنس شیشه‌های مخصوصی بوده تا نور چراغ را فزون کند به هر حال ملاصدرا گوید منظور از مشکوة در آیه نور،^۱ وجه حق است و بنده در جریان سیر و سلوک به مقامی می‌رسد که خدای را می‌بیند همان‌طور که نور مصباح را با چشم سر از ورای زجاجه‌ای که واقع در مشکوة است مشاهده می‌کند آن‌چه از این نور به منزله زجاجه است محمد رسول‌الله است زیرا مشاهده نور احدی ممکن نیست مگر در پشت حجاب زجاج محمدی و به واسطه او است که نور مصباح حق سبحانه شناخته می‌شود. پاره‌ای گفته‌اند مشکوة صدر است و زجاجه قلب است و مصباح روح است.

مصباح - این کلمه در آیه نور آمده است یعنی چراغ، ملاصدرا در تفسیر آیه الکرمی در مورد مصباح و چند کلمه دیگر که در آیه نور آمده است گوید:^۲

مصباح نوری است که بر همه حقایق امکانیه تجلی می‌کند و مشکوة ماهیات سفلیه و زجاجه ماهیات علویه و زیت نفس رحمانی است که وجود منبسط است از حق بر خلق، شجره مبارکه عبارت از وجود و نور فایض از آن بر مرکبات است بر حسب قابلیت آن‌ها.

خلاصه مطلب آن این است که صفت نور وجود که فایض از نورالانوار و موجود حقیقی است و فایض بر ممکنات است مانند مصباحی است که مشتعل باشد در زجاجه حقایق ارواح عالیه و جواهر نوریه عقلیه که مشکوة جواهر سفلیه بدان متور می‌شود و اشتعال این مصباح از زیت نفس رحمانی که منبسط بر مراتب موجودات است و آن از لحاظ لطافت و قربی که به منبع خیر وجود و معدن نور وجود دارد

طوری است که نزدیک است. وجود و نوریت بر اشیاء افاضه شود اگرچه نار فیض اقدس و مقدس به او نرسیده و منکرده باشد و نوریت برافروخته شده از شجره مبارکه عبارت از فیض مقدس غیرمختص شرق احدیت است که هم مختص به شرق احدیت و هم به غرب اعیان نمی‌باشد. و این نور متجلی بر حقایق اشیاء، نورعلی‌نور است زیرا نور عالی واجب است که فیض نور سافل ممکن است که خداوند هدایت می‌کند به نور او یعنی از جهت تجلی وجودی قیومی، هر کس را که بخواهد او را هدایت کرده از ظلمات به نور رهبری می‌کند و روایت شده است که مشکوة، صدر است، زجاجه قلب است، مصباح روح است و نیز گفته‌اند که مصباح کلام الله است.^۳

مصوره - قوت مصوره.^۴

مضاف - یکی از مقولات نه گانه عرضی مضاف است. مراد از مضاف گاه نفس اضافه است فقط و گاه امری است که «عرض له الاضافة» و گاه مجموع دو امر است چنان‌که در کلی گاه نفس مفهوم مشترک اراده می‌شود که «ما عرضت له الکلیه» و گاه مجموع دو امر که کلی عقلی باشد.

مضاف به اعتبار دوم یعنی «معارضت له الاضافة» خارج از غرض ما است اما به اعتبار اول مورد بحث است که مقوله اضافه و مضاف باشد و آن بنا بر تعریف مشهور «ماهیه معقوله

۱- نور / ۱۵۳.

۲- تفسیر آیه نور، ص ۳۵۴.

۳- همان، ص ۱۴۴.

۴- مبدأ و معاد، ص ۳۵۰.

بالقیاس الی غیرها» اعم از آن که در ذهن باشد یا در خارج و لکن صدرا گوید: تعریف حدی مضاف ممکن نیست و گوید مضاف عبارت از نفس اضافه مکرره است و دو طرف دارد و آن دو طرف هم باید متکافئ باشند و متلازم خارجاً و ذهناً قوتاً و فعلاً و هر یک منعکس شوند بر دیگری یعنی هر یک هم مضاف باشد و هم مضاف الیه مانند نسبت میان آب و ابن و دو طرف که اب و ابن باشند.

صدرا گوید نفس اضافه هم امری است که مانند دو طرف آن موجود است، نهایت وجود اضافات ضعیف بوده و قائم به مضافات اند.^۱

مظاهر اسما - ملاصدرا گوید ماهیات

موجودات صور کمالات و مظاهر اسما و صفات حق تعالی است که نخست در عالم علم ظاهر شد و سپس از علم به عین آمد بر حسب حُب و اراده حق که فرمود «فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق یکن اعرف» و از باب اظهار آیات و اعلام اسما و صفات خود و بالابردن پرچم و نشانه های خود و مظاهر اسمای او بر حسب تکثر آیات او، متکثراند و لکن ذات حق تعالی باقی است بر وحدت حقیقی خود و ثابت است بر کمالات سرمدی خود.^۲

مظاهر و مرایا - آنچه شبیح و سایه اشیاء

در آن دیده می شود مظهر و مرآت گویند اهل عرفان و ذوق گویند همه ماهیات و ممکنات آینه وجود حق اند و مجلی، یعنی موضع تجلی ذات مقدس خداوند و خاصیت هر یک از مرآت ها این است که از صورتی که در آن انعکاس یافته است حکایت کند و به عبارت دیگر مجلی و موضع تجلی صورتی از صور جمال و کمال و جلال الهی است، نهایت باید توجه داشت که

امور مادی محسوس از لحاظ کثرت قشر و تراکم جهات نقص امکانی که در آنها هست به درستی نتوانند حکایت از حق اول و صفات و نعوت آن کنند، معلم اول ارسطو نیز بر این عقیده است وی در کتاب معرفت ربوبیت (اثولوجیا) گفته است که حق را یک تجلی و یک ظهور است بر ممکنات^۳ و این تجلی و ظهور بر اشیاء به عینه همان ظهور ثانی است به صنع نفس خود در مرتبه افعال (تجلی در مرتبه افعال - تجلی دوم است) زیرا خداوند متعال از جهت نهایت لطافت و فرط کمال، ذات خود را از قبل ذات خود برتری داد و ذات خود را افاضه کرد زیرا که من ذاته فوق تمام و کمال است و این ظهور دوم لذاته بر نفس خود نتواند که مانند ظهور اول باشد، زیرا دو مثل محال است و نیز تابع نتواند دو مرتبه متبوع باشد از لحاظ کمال وجودی وضو و شعاع و نور، پس از ظهور دوم که خود در عین حال مرتبه نزول وجود واجب است، کثرت و تعدد ناشی شد بر حسب تکثر اسما و صفات. پس ذات احدیت در هر یک از مرانی ماهیات ظهور می کند. ابن عربی گفته است هرگاه انسانی صورت خود را در آینه ادراک کند به طور قطع می داند که هم از وجهی صورت خود را ادراک کرده است و از وجهی صورت خود را ادراک نکرده است زیرا آن را در نهایت کوچکی ملاحظه می کند مناسب کوچک بودن جرم آینه و هرگاه آینه خیلی بزرگ باشد در نهایت بزرگی

۱- اسفار، ج ۱، سفر ۲، ص ۱۹۰.

۲- مفاتیح الغیب، ص ۳۲۴.

۳- اسفار، ج ۲، سفر ۱، صص ۳۵۶-۳۵۸ و اثولوجیا مربوط به ارسطو نیست.

مشاهده کند (به هر حال درست منطبق با اصل نیست) و به هر حال نمی تواند منکر این امر شود که صورت خود را دیده است و در عین حال می داند که صورت او در آینه نیست و باز می داند که صورت او بین او و آینه هم نیست پس نه صادق است و نه کاذب. اگر بگوید صورت خود را دیده است و یا بگوید صورت خود را ندیده است.

و تجلیات حق تعالی ادق والطف است و همین امر خردها را حیران کرده است.

ملاصدرا گوید: پس تجلی حق تعالی بر اشیاء تجلی واحد است و تعدد و اختلاف به حسب تعدد ماهیات حاصل شده است و بنابراین تکراری در تجلی نیست به اعتبار مظهر واحد و از این راه می توان دریافت که علم به هر حقیقتی عبارت از حضور آن می باشد و نه حصول شیخ دیگری از آن، زیرا ظهور شیخ آن عین آن نیست و عین ظهور آن نیست و از این جا روشن می شود که نفس در هنگام تجرد و اتصال به مبدأ فیاض حقایق را ادراک می کند وی گوید:^۱

نفس هنگامی متصل به مبدأ می شود که انیت خود را رها کند و به مرتبه فنا ی ذاتی رسیده، باقی به بقای حق شده باشد و مستغرق در مشاهده ذات و صفات حق باشد قهراً در این صورت اشیاء را بدان صورت که در خارج هست مشاهده می کند نه اشباح و شالات آنها را و اما ناقص و محجوب، حق را در مرآت اشیاء مشاهده کند و گمان برد که اشیاء در واقع همان طوری که مشاهده می کند می باشند پس اشیاء را بر صورتی که مورد اعتقادش می باشد مشاهده می کند (نه آن طور که در واقع هست) و

چون روز قیامت خداوند تجلی کند در غیر آن صورتی که وی معتقد بوده است آن را نشناسد و بلکه از او دوری کند و از این رو است که بین مردم اختلاف عقاید سبب اختلاف دید و شهود آنها است از حق چنان که آمده است «أنا عند ظن عبدي» فیقبل کل احد منه ما یلیق بحاله.

و سالک و اصل فانی حق را مجرد از نسبت خلق مشاهده می کند و قصور ذات او موجب حجاب او می شود و همان طور که قبل از فنا محجوب از حق بود به واسطه توجه به خلق از جهت ضیق وعاء وجودی او محجوب بود، همین طور در حال فنا و شهود حق از جهت فنایش از هر چیز از مراتب الهیت غافل می شود اما کامل و عارف بالله در تمام مظاهر و مجالی حق را بر وجه اسما و صفاتش مشاهده می کند و خلق را به حق ببیند و علمش به اشیاء از ناحیه علمش به مبدأ اشیاء خواهد بود پس اشیاء را بدان سان که هست مشاهده می کند، بدان سان که در مرآت وجه کریم او هست مشاهده می کند (مرتبه سالک و اصل فرودتر از مرتبه عارف کامل است) پس همان طور که به وجهی اشیاء مرائی ذات حق اند، ذات حق نیز مرآت حقایق اشیاء است لکن آینه بودن هر یک از آن دو به وجهی است غیر از آن دگر.^۲

توضیح این که هر یک از مرائی که غیر ذات خداوند اند مانند مرائی ماهیات ممکنات که مرآت ظهور حقیقت وجودند و مرائی قوت های خیالیه کلیه، که مظاهر عالم مثالند و قوه خیالیه جزئی که مظهر صور خیالیه است و همین طور

۱- اسفار، ج ۲، سفر ۱، صص ۳۴۰-۳۵۸.

۲- همان، ص ۳۶۱.

جلدیه، بلور، آب، آهن هر یک مظهري برای صور مبصره‌اند و حاسه سمعیه، ذوقیه، شمیّه، لمسیّه هر یک مظهر محسوس است و مظهریت آن‌ها از این جهت است که ذات آن‌ها حاکی از صوری است که مظهر آن‌ها می‌باشند پس مرآت بودن آن‌ها از حیث ذات و وجودشان نمی‌باشد و حیث مرآت بودن آن‌ها به‌جز حیث ذات آن‌ها است هرگاه توجه به ذات مرآت شود که از باب مثال آهن یا شیشه باشد این توجه انسان را از ملاحظه صوری که در آن هست معجوب می‌دارد و توجه به مرآت بودن آن ندارد. از این‌رو است که عارفان کامل همواره اشیاء را از لحاظ مرآت بودن مشاهده می‌کنند و اصولاً در هر چیزی حق را و صفات او را بینند و نه اشیاء را.

و روشن شد که هیچ امری شناخته نشود مگر به شناخت موجد و خالق آن، پس درست است که علم به علت معین مستلزم علم به معلول معین است و اما علم به معلول معین مستلزم علم به علت معین نیست تنها موجب علم است به وجود مطلق علت.

ملاصدرا گوید: اختلاف انتظار در شناخت حق بازگشت می‌کند به اختلاف انحاء شهود آنان از تجلیات الهی و بسته به مراتب کمال مردم است و مقدار تجردی که حاصل کرده‌اند هر کس به اندازه کمال تجردش حقایق را از مبدأ فیاض دریافت می‌کند همه جدال‌ها و انکارها از این‌جا ناشی می‌شود. زیرا هر کس حق را مشاهده نکند مگر به توسط وجود خاص خودش و آن را نشناسد مگر به وسیله هویت ویژه خود و از حق برای او ظاهر نشود مگر همان که در مرآت ویژه او تجلی کرده است پس

هر یک از قوت‌ها به‌نفسه محجوب از حق‌اند و افضل از ذات خود را نبینند، همان‌طور که ملائکه در حق آدم ابوالبشر نزاع کردند و مانند عقل و وهم که هر یک مدعی سلطه بر آن دیگر است به همدیگر اذعان ندارند. عقل مدعی است که محیط به ادراک حقایق است. به حسب قوه نظری خود در حالی که درست نیست و او به واسطه قوای فکری به‌جز مفاهیم چیزی دیگر دریابد، مفاهیم ذهنی و لوازم هویات وجودی را و نه حقایق خارجی را و نهایت شناخت عقل مادام که در مقام فکر است این است. بالجمله ادراک او این است که او را خدایی است منزّه از نقصها و لکن محجوب از شهود حق و مشاهده تجلیات ذاتی و ظهورات تفصیلی او است و محجوب از نفوذ نورش در اقطار عوالم است و همین‌طور وهم که مدعی سلطنت است و عقل را در تمام دریافت‌هایش تکذیب می‌کند.

و ملاصدرا گوید: اما انسان کامل آن کسی است که حق را می‌پذیرد و به واسطه نور حق به تمام تجلیات رهبری می‌شود، انسان کامل را از آن روی عبدالله نامیده‌اند که حق را در تمام مظاهر امریه و خلقیه، مشاهده می‌کند.

معاد جسمانی - یکی از مسائل مشکل
مورد بحث فلاسفه و متکلمان، مسأله معاد است یعنی بازگشت و زنده شدن اجساد در روز حشر. مشکل اساسی در این مبحث این است که چگونه اجساد فانی و تباه شده که هرجزئی از اجزای آن در گوشه‌ای از این دنیا پراکنده است مجدداً با همان وضعی که در این دنیا داشته است زنده شود و مورد عقاب و پاداش اعمال خود که در این دنیا انجام داده است واقع شود درحالی که مذاهب عمدتاً قایل به این امراند و یکی از

اصول دین اسلام اعتقاد به معاد و حشر اجساد است که در روز رستاخیز که از آن تعبیر به قیامت شده است همه انسان‌ها و به قول پاره‌ای، همه موجودات محسوس می‌شوند و پاسخگوی اعمال خود باشند و این اصلی است که براساس عدل الهی استوار است که عدل ایجاب می‌کند که گناه کاران و ستم‌گران به جامعه پاسخگوی اعمال خود باشند، در مسیر این بحث، مسأله چگونگی میزان، حساب، صراط، خلود در نار و بهشت مطرح است یعنی آن‌چه اخبار و روایات بدان گویا است. این بحث یک بحث کلامی فلسفی است که در سایر مذاهب مورد توجه بوده است. اصل کیفر و پاداش احیاناً در سایر مذاهب وجود دارد ولیکن نه بدان صورت که در دین اسلام مطرح است. ملاصدرا گوید: ^۱ «مسأله انکار حشر از اوهام عوام و آرای فاسده جاهلیت است و کسانی که بر این عقیده‌اند ملاحده، طباعیه و دهریه‌اند و گروهی از علمای طبیعی و پزشکان که اعتمادی بر آن‌ها نیست و رأی آن‌ها در حکمت بی اعتبار است آنان گویند انسان به جز این هیکل محسوس حامل کیفیت مزاجی چیز دیگری نیست و بعد از مرگ همه چیز تمام می‌شود و به زوال حیات همه چیز تباہ می‌شود و انسان هم مانند سایر حیوانات و نباتات است که هنگامی که مرد تمام می‌شود و سعادت و شقاوت او برحسب لذات و رنج‌های دنیوی است. (احیاناً توجه به عقاید رواقیان یا لژیون داشته است).

ملاصدرا گوید: «این‌گونه اعتقادات تکذیب عقل و برهان است و تکذیب فیلسوفان بزرگ و اهل شرایع است آن‌چه از جالینوس در باب معاد نقل شده است تردد است و توقف که ناشی از

تردد او در امر نفس است که آیا نفس جوهر است یا صرف مزاج است.

پاره‌ای از متکلمان مسأله اعاده معدوم را مطرح کرده‌اند و گفته‌اند اعاده معدوم طبق براهین عقلی محال است و بنابراین گویند از راه عقل و برهان نتوان معاد جسمانی را ثابت کرد پاره‌ای قایل به معاد روحانی شده‌اند و پاره‌ای منکر معاد شده‌اند و پاره‌ای گفته‌اند اجزایی از انسان با نفس او باقی می‌ماند و حشر اجساد بدان معنی است که نفوس با اجزای باقی مانده، حشر یابند.»

محققان فلاسفه در اصل معاد و وجود نشأت دیگر تردیدی ندارند لکن در چگونگی آن اختلاف دارند مسلمین و فقها و اصحاب حدیث گفته‌اند معاد تنها جسمانی است بنابر این فرض که روح جسمی است ساری در بدن مانند سریان نار در ذغال و آب در گل و روغن زیت در زیتون.

فلاسفه مشاء بر آنند که معاد روحانی است زیرا بدن بعد از مرگ فانی می‌شود و به شخصه قابل اعاده نمی‌باشد و نفس جوهری است مجرد و باقی و فنا در آن راه ندارد. پس بازگشت می‌کند به عالم مفارقات و مجردات...^۲

عده‌ای از حکما و بزرگان عرفا و گروهی از متکلمان مانند غزالی، کعبی، حلیمی و راغب اصفهانی و بسیاری از امامیه مانند شیخ مفید و ابوجعفر طوسی و سید مرتضی و علامه حلی معتقد به حدوث ارواح و رجوع به کالبد می‌باشند یعنی ارواح آدمیان در روز حشر

۱- اسفار، ج ۲، سفر ۴، صص ۱۶۳ به بعد.

۲- همان، ص ۱۶۴.

متضادات باشند، چنان‌که نفس انسان در عین وحدت سمیع است، بصیر است و... و هر اندازه تجرد نفوس فزون‌تر باشد احاطه آن‌ها به اشیاء زیادتر می‌شود و در مراحل تکامل به جایی رسد که فی‌ذاته واجد همه کمالات ممکن گردد تا آن گاه که عالم عقلی موازی با عالم محسوس گردند و متحد با خیر مطلق و جمال مطلق گردند.

۷- هویت بدن و تشخیص آن به نفس است و نه به ماده و جرم بدن «زید» به نفس خود زید است و نه به بدن و از این‌رو است که وجود و تشخیص او با دوام و حیات و نفس محفوظ است و تغییر و تبدل در اجزای جرمی او زیانی به تشخیص او نمی‌رساند، در حالی که در طول عمر تمام اجزای آن متبدل می‌شود.

و هر تبدلی که در اجزای او حاصل شود هویت آن محفوظ است در آخرت نیز که با بدن اخروی که نشأت دیگری است از تبدل اجزا محسوس می‌شود، هویت و تشخیص آن محفوظ است.

۸- قوه خیال یک امری جوهری قائم به ذات خود می‌باشد و در عین حال مجرد از این عالم طبیعی است و واقع است بین عالم طبیعت و مجردات محضه.

۹- هیچ‌یک از مدرکات و صور ادراکی در محل و موضوع نمی‌باشند و بلکه قائم به نفس‌اند مانند قیام معلول به علت که قیام صدوری است و نه حلولی چنان‌که در مبحث وجود ذهنی و علم بیان شد.

۱۰- صورت‌های مقداری و اشکال و هیأت جرمی همان‌طور که به مشارکت ماده از فاعل

مجدداً به کالدها بازمی‌گردند و تناسخیان گویند نفوس در همین عالم به ابدان مناسب با اخلاقیات مکتسبه در این دنیا بازمی‌گردند هر روحی به بدنی مناسب با اخلاقیات خود.

۱- وجود در هر چیزی اصل است در موجودیت و ماهیات امور تبعی و اعتباری‌اند. و حقیقت هر چیزی نحوه وجود آن می‌باشد.

۲- تشخیص هر موجودی عبارت از نحوه وجود آن می‌باشد.

۳- طبیعت وجود قابل شدت و ضعف است به نفس ذات وجود و نه به ترکیب ذهنی و خارجی یعنی ترکیب در آن وجود ندارد مگر این‌که گفته شود هر مرتبه‌ای از آن مرکب از متحصّل و لامتحصل است.

۴- وجود در جوهرش استحالۀ ذاتی است و اجزای حرکت واحد متصل و حدود آن به وجود فعلی هر کدام جداگانه موجود نمی‌باشند و بلکه همه مراتب موجود به وجود واحدند.^۱

۵- هویت هر موجود مرکبی به صورت آن می‌باشد و نه به ماده و مثلاً انسان به صورت انسانی، انسان است و نه به ماده آن، که ماده قابل هر صورتی می‌باشد. و فصل اخیر انسان که نطق است اصل است یعنی اصل ماهیت نوعیه انسان فصل اخیر است.

۶- وحدت شخصی در هر چیز، عین وجود است یعنی وجود او و نحوه آن، وحدت شخصی هر چیزی را محدود و مشخص می‌کند چنان‌که گفته شد که وحدت شخصیه در مقادیر متصله، عین امتداد و متصلیت آن‌ها است و در زمان و حرکت و کل متدرج الوجودات وحدت شخصیه عین تجدد و تصرم آن‌ها است، در جواهر نفس در عین وحدت می‌توانند موضوع

صادر می‌شوند گاه هم بدون مشارکت ماده‌ی قابل‌ه حاصل و صادر می‌شوند مانند وجود افلاک و اجرام ابداعی دیگر که به موجب تصورات (علوم فعلی) صادر شده‌اند و از این قبیل است، صور خیالی که کار نفس‌اند وی عالم خیال را یک عالم مستقل خلاق می‌داند.^۱

۱۱- اجناس عوالم و نشأت باوجود کثرت بی‌حساب همه منحصر در سه عالم‌اند، هرچند دار وجود یکی است. و موجودات مرتبط باهم‌اند و آن سه عالم عبارت‌اند از عالم صور طبیعی کاین و فاسد و عالم صور ادراکیه حسیه که عالم وسط مجرد و ماده است و عالم صور عقلیه مثل الهیه، وی گوید: انسان جامع هر سه عالم است با بقای هویت و تشخیص خود. از ابتدای طفولیت دارای وجود طبیعی است در این مرحله سیر می‌کند مصفاً می‌شود و وجود نفسانی برای او پدید آید در آن مرحله سیر می‌کند و ترکیه نفس می‌کند تا وجود عقلی برای او پدیدار شود که انسان سوم است.

با توجه به اصول یاد شده حشر انسان در قیامت با همین تشخیص است که با بدن مناسب با یوم‌المعاد محشور می‌شود. ملاصدرا کلیه اقوال و نظرات را در باب معاد و تناسخ و غیره ذکر و رد و نقض کرده است. ملاصدرا درباره آن امر باقی از بدن انسان بعد از مفارقت نفس از بدن،^۲ که در حدیث نبوی بدان اشاره شده است بحث مفصل کرده است. در حدیث نبوی آمده است که آنچه از کالبد باقی می‌ماند بعد از مفارقت نفس از آن «عجب‌الذنب» است و این همان است که در روز رستاخیز محشور می‌شود این روایت را بسیاری از علما مانند غزالی و متکلمان مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند و آن

عجب‌الذنب را همان اجزای اصلیه دانسته‌اند و در تفسیر اجزای اصلیه نیز اختلاف دارند. ملاصدرا همه اقوال را نقل کرده است درباره ماده آخرت و هیولی و صورت‌های باقی در روز حشر و این که آیا انسان‌ها با همین ماده دنیاوی و صورت دنیاوی محشور می‌شوند و یا ماده و صورت اخروی در فرق بین ماده و صورت دنیوی و اخروی بحث مستوفی کرده است. درباره اصطلاح بعث و حشر و تعریف و تحدید هر یک بحث کرده است و گوید در داخل بدن هر انسان و مکمن جوف او حیوانی است صوری با تمام اعضا و اشکال و قوی و حواس خود که موجود است و قائم بالفعل است که با مرگ این بدن نخواهد مرد و این همان چیزی است که در روز قیامت محشور می‌شود و پاداش و کیفر مناسب عایدش می‌شود.^۳ و حیات آن حیات ذاتی است و آن حیوانی است متوسط بین حیوان عقلی و حیوان حسی در روز قیامت در هیأت ملکات و اخلاقی محشور می‌شود که در دنیا کسب کرده است. در این جا گوید معنی ثنا سخنی که افلاطون و سقراط و فیثاغورس و سایر اساطین حکمت گویند همین است.

مجدداً عوالم سه گانه و نشأت آن را به تفصیل شرح داده است.^۴

در شواهد‌النبویه آمده است:

از جمله اوهام و عقاید عامیانه در مورد

۱- اسفار، ج ۲، سفر ۴، صص ۱۸۹-۱۹۳.

۲- همان، صص ۲۱۹-۲۲۲.

۳- همان، ص ۲۲۸.

۴- همان، صص ۲۲۱-۲۲۹.

تجزی و تفرقه اجزا و یا بدون تجزی، سپس ایشان آیات قرآن و نصوصی را که از ائمه اطهار در مورد اثبات حشر اجساد وارد شده است (و دلالت بر این دارد که اجساد مردگان در روز قیامت بدان کیفیت و خصوصیت که بوده‌اند محشور خواهند شد) بدین‌گونه تفسیر و توجیه کرده‌اند که مقصود از حشر اجساد جمع‌آوری اجزای اصلیه‌ای است که اجزای حقیقی انسان‌اند و در اثر مرگ از یکدیگر متفرق و پراکنده شده‌اند (تا بدین‌وسیله مجدداً زنده و بدان صورت که در دنیا بوده‌اند محشور گردند).

پس ایشان به یکی از دو امری که عقلاً و نقلاً مستبعداند ملتزم شده‌اند، یکی تجویز اعاده معدود و دیگری حصر حقیقت انسان در اجزای اصلیه (که بطلان هر دو امر هم از نظر عقلا و اعظام حکما و متکلمین و هم براساس ظواهر آیات و نصوص و نیز براساس تحقیقات حکما و اطباء عالی مقام واضح و مبرهن است) و به نظر ما سکوت برای آنان که از حقیقت امر بی‌خبرند بهتر از سخن گفتن و اظهار نظر کردن است.

در مقابل منکرین معاد، کلیه محققین از حکما و فلاسفه و محققین فقها از اهل شریعت بالاتفاق معتقدند به ثبوت معاد ولی مابین آنان در کیفیت معاد اختلاف است بدین‌گونه که جمهور متکلمین و قاطبه فقها برآنند که معاد، فقط جسمانی است زیرا روح در نزد آنان جرم لطیفی است ساری در بدن (نه جوهری مجرد و مغایر با بدن تا برای او معادی جداگانه باشد) و جمهور فلاسفه برآنند که معاد فقط روحانی است.

ولی عده کثیری از حکمای متألهین و مشایخ عرفای شریعت حقه اسلام به هر دو معاد

معاد، عقیده گروهی از ملاحده و دهریه و عده‌ای از علمای طبیعی و دسته‌ای از اطبا است که در فلسفه اعتنایی به آنان و در امور مسائل عقلیه اعتمادی به گفتارشان نیست و بهره و نصیبی از شریعت حقه اسلام و شرایع آسمانی ندارند.

ایشان معتقدند به نفی معاد و امتناع حشر نفوس و اجساد به گمان این که انسان پس از مرگ به کلی معدوم می‌گردد و اثری از وی باقی نمی‌ماند و برای او معادی نیست، همان‌طور که برای سایر حیوانات و نباتات معادی نیست؛ و ایشان از نظر ما رذل‌ترین مردم‌اند در رأی و عقیده و یست‌ترین مردم‌اند از حیث مقام و منزلت. و آنچه از جالینوس در مورد معاد نقل شده است این است که او در این مورد دچار تردید شده است و تردید او در این مورد ناشی از تردید او است درباره نفس که آیا نفس صورتی است جسمانی و مولود از مزاج تا با فساد بدن و مزاج فاسد و نابود گردد یا صورتی است مجرد و روحانی تا بعد از فساد بدن باقی بماند.

جمعی از منکرین و از متشبین به ذیل علما (که غالباً خود ارزش علمی معتناهی ندارند) کسانی هستند که علاوه بر انکار معاد برای تحکیم و تثبیت عقیده خود به قاعده «المعدوم لا یعاد» متکی شده‌اند؛ و گفته‌اند که بنابراین، حشر اموات محال و ممتنع است. ولی متکلمین سخنان آنان را از دو طریق مردود شمرده‌اند، گاهی از طریق تجویز اعاده معدوم و گاهی از طریق منع فنای حقیقت انسان پس از مرگ به اتکا به این که حقیقت انسان بسته به اجزای اصلیه او است که پس از مرگ باقی خواهند بود، یا با

به وسیله حصول غرض. در حالی که باید او را منزّه از هر نقص و قصوری دانست. و اگر غرض عاید به بندگان است از دو صورت خارج نیست. یا ایلام و ایدای او است که چنین امری شایسته خدای حکیم دانا نیست.^۱

معانی عامه - مراد از معانی عامه که معانی ناعتیه هم می‌گویند مانند وحدت و شخصیت و امکان و وجوب و غیره است.^۲

معجزات - معجزه امری است که بطور عادی و مردم عادی از انجام آن عاجزند.

ملاصدرا در شواهد الربوبیه گوید:

اشراق دوم: در بیان اصول معجزات و خوارق عادات

قبلاً در مباحث گذشته یادآور شدیم که انسانی که از جهت مبادی ادراکات سه‌گانه یعنی قوه احساس و قوه تخیل و قوه تعقل به سرحد کمال رسیده است، جوهر ذات او از عوالم سه‌گانه یعنی عالم احساس و عالم تخیل و عالم تعقل التیام و انتظام یافته است. و نیز ثابت شد که هر صورتی از صور ادراکیه خود قسم خاصی است از وجود و این که برای هر یک از این صور قوه و استعدادی و نیز مرتبه تمام و کمالی است و مرتبه کمال عبارت است از این که شیء از قوه به فعلیت برسد. بنابراین کمال تعقل در انسان اتصال او است به ملأ اعلیٰ، و مشاهده ملائکه مقربین. و کمال قوه مصوره، انسان را می‌رساند به مرتبه مشاهده اشباح و صور مثالیه و تلقی و دریافتن مغیبات و اخبار جزئیّه از آنان، و اطلاع یافتن بر حوادث گذشته و آینده. و کمال قوه

معتقدند. اما من تا به حال در کلمات و آثار ایشان دلیل و برهان عقلی قاطعی بر اثبات این مدعا نیافته‌ام ولی ما با توجه به اصول هفت‌گانه مذکور، برهانی عرشی برای اثبات این مدعا اقامه نمودیم و ثابت کردیم که شخص معاد در روز قیامت هم از حیث روح و هم از حیث جسد عیناً همان شخصی است که در دنیا می‌زیسته به طوری که هر کسی او را ببیند می‌گوید این همان شخصی است که در دنیا دیدیم. این است اعتقاد ما درباره معاد و هر کس آن را انکار کند، رکن بزرگی از ایمان را انکار کرده، و عقلاً و شرعاً کافر و زندیق است و باید بسیاری از نصوص و احکام کتاب و سنت را نیز انکار کند.

اشراق پنجم: در رفع شبهات منکرین معاد جسمانی

نخستین شبهه این است که اعاده اجسام به عین‌ها مستلزم اعاده معدوم است.

دوم این که مفسده تناسخ (که عبارت است از تعلق دو نفس به یک بدن) لازم می‌آید (یکی نفس معاد دیگری نفس حادث که به بدن حادث در روز قیامت تعلق می‌گیرد. زیرا بدنی که در روز قیامت عودت داده می‌شود، ناچار بدنی است حادث و هر بدن در هر عالمی حادث گردد، بی‌درنگ از طرف حضرت واهب الصور نفسی به وی تعلق خواهد گرفت. زیرا هر بدنی بالفطره مستعد قبول نفسی است مخصوص به وی).

سوم این که اعاده ابدان مردگان بدون هیچ قصد و غرضی امری است لغو و عبث که سزاوار حکیم نیست؛ و اگر اعاده ابدان مقرون به قصد و غرضی است، این غرض اگر عاید به خدا است پس او موجودی است ناقص و محتاج به تکمیل

۱- ترجمه شواهد، ص ۴۷۰.

۲- امفاد، ج ۲، ص ۸۸.

حساسه موجب شدت تأثیر وی در مواد جسمانیه براساس وضع و محاذات فی مابین حس و مواد جسمانیه می‌گردد. زیرا قوه حس مساوی با قوه تحریکی است که موجب انفعال و تأثر مواد و خضوع و خشوع قوه جرمانیه و اطاعت و انقیاد لشکریان بدن (یعنی قوای نهفته در وی) می‌باشد و کم‌تر انسانی است که در وی کلیه قوای سه‌گانه نامبرده در وی جمع گردد.

پس هر کسی که برای وی مقام و مرتبه جامعیت در جمیع مراتب کمالیه این نشأت سه‌گانه اتفاق افتاد چنین کسی دارای رتبه خلافت الهیه و استحقاق ریاست بر خلق خواهد بود و این شخص رسول و مبعوث از طرف خدا است که به وی وحی می‌رسد و به وسیله معجزات مورد تأیید خدا است و خدا او را بر دشمنان یاری می‌دهد. پس چنین کسی خصایص سه‌گانه را داراست.

اشراق سوم: در شرح خصایص سه‌گانه

اما حصلت نخستین این است که نفس ناطقه او در جهت قوه نظریه به مرتبه اعلای صفا و درخشش برسد، تا بدان‌جا که شباهت کامل به روح اعظم، یعنی عقل کلی عالم، پیدا کند و بالتبجیه با روح اعظم اتصال کلی یابد هرگاه که بخواهد، بدون آن‌که نیازی به فکر و تأمل زیادی داشته باشد، تا در نتیجه اتصال به روح اعظم علوی لدنی بدون وساطت تعلیم بشری بر وی افاضه گردد. بلکه تا آن حد که نزدیک است به این‌که روغن عقل منفعل (یعنی عقل پذیرنده و گیرنده علوم و صور عقلیه) او به علت شدت استعداد و قابلیت، به نور عقل فعال که از درون ذات و باطن مقدس وی بیرون نیست شعله‌ور گردد هر چند شعله‌های آتش فروزنده و نایره

تعلیم بشری به وسیله بادزن فکر و با دست بحث و تکرار و مرور در مسائل علمی با وی لمس و تماس نکند (همان‌طور که در آیه شریفه «يَكَادُ زَيْتُهَا يُضَيُّ وَلَوْلَمْ تَسْفِسْهُ نَازَ نَوْرٌ عَلَى نَوْرٍ وَاللَّهُ يَهْدِي لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ»^۱ بدان اشاره شده است) زیرا نفوس در درجات حدس و اتصال به عالم نور مختلف و متفاوتند.^۲

بعضی از نفوس، نفوس زکیه‌ای هستند که در اکثر مقاصد مهمه علمی، بلکه در جمیع مسائل علمی نیازی به تعلیم غیر ندارند و بعضی از نفوس، نفوسی هستند غبی و تیره و کدر که در افکار و نصورات خویش رستگار و موفق نمی‌گردد و نیز تعلیم و ارشاد هم در وی مؤثر نیست. تا بدان‌جا که به پیامبر اکرم (ص) درباره آن نفوس در قرآن مجید خطاب می‌شود و خدای متعال به پیامبر گرامی درباره آن نفوس می‌فرماید «انک لا تهدي من احببت (تو نمی‌توانی هر کس را که دوست داری هدایت کنی)»^۳ و ما انت بمسمع من فی القبور (و تو شنونده پیام ایمان به دل‌مردگان نیستی)^۴ و فانک لا تسمع الموتی ولا تسمع الصم الدعاء (و تو شنونده پیام ایمان به مردگان یا دل‌مردگان و شنونده سخن به کران و گنگان نیستی)^۵ و این به علت این است که هنوز به درجه استعداد و قابلیت حیات عقلیه نرسیده‌اند، و بالتبجیه برای آنان گوش باطنی که بتوان به وسیله آن کلام معنوی را شنید، ندارند. و بعضی از نفوس

۱- نور، ۳۵.

۲- شراهد، صص ۴۷۰ به بعد.

۳- قصص / ۵۶.

۴- فاطر / ۲۲.

۵- روم / ۵۲.

مشاهده می‌کند و در نظرش متمثل می‌گردد، ملکی است حامل وحی (به نام جبرئیل و یا به نام دیگری) و آنچه را می‌شنود از دهان آن ملک، خود کلامی است منظوم و ساخته و پرداخته از ناحیه خداوند و یا کتابی است در صحیفه و اوراقی. و این مقام، مقامی است مختص.

معدوم - معدوم در مقابل موجود است یعنی آنچه در عالم خارج تقرر و وجود ندارد فلاسفه گویند: در اعدام و معدومات امتیازی نیست و امتیاز اعدام به ملکات آن‌ها است.

و گویند آنچه معدوم شود بازگشت نکند و مراد از آن که چیزی معدوم شود این نیست که محو و نابود شود زیرا آنچه مقرر در عالم است معدوم نخواهد شد بلکه صورتی را رها و صورتی دیگر پذیرد و مراد از آن که گویند معدومات بازگشت نمی‌کنند همان صور آن‌ها است و صدرا گوید «ان الله لا يتجلى فى صورة مرتين و كل يوم هو فى شأن ولا تكرر فى التجلى» و در هر حال بازگشت موجودات با تمام عوارض و لواحق و حالات و خصوصیات غیرممکن است و هویات و وجودات عبارت از تجلیات حقیقتی است که متکرر نمی‌شوند و موجودات مراحل کمال را طی کرده تا اصل الی الحق شوند و جهال گمان کنند که آن‌ها بالکل معدوم شده و چیزی دیگر موجود شده است. و از سیر تکاملی اشیاء غافلند.

معدوم بسیط - ملاصدرا معدوم را دو قسم می‌داند، معدوم بسیط و معدوم مرکب معدوم بسیط مانند عدم خداوند و عدم شریک و عدم مثل او که تعقل آن از باب تشبیه به امر موجود است و از راه شناخت مضادات و

نفوسی هستند که کما و کیفاً دارای حدسی شدید و کثیراند و با سرعت به عالم ملکوت اتصال پیدا می‌کنند به طوری که به وسیله حدسی که در خود او است اکثر معلومات را در زمان بسیار کمی ادراک می‌کند، ادراکی شریف و نورانی و ایشان صاحب نفس قدسیه‌اند.

و همان‌طور که مراتب افراد بشر در جهت نقصان فطرت و خمود نور فطرت به حدی می‌رسد که فاقد حدس و فکر است و انبیا از ارشاد و هدایت آنان عاجز و ناتوان خواهند بود، همین‌طور در جهت کمال و قوه حدس و شدت اشراق به مرتبه نفس قدسیه نایل می‌گردد که به قوه حدس خویش در زمان بسیار کمی به کلیه معقولات و علوم و صور عقلیه بدون تعلم نایل می‌گردد، و بالتبجه اموری را ادراک می‌کند که سایر افراد بشر از درک آن امور عاجز و قاصراند، مگر به تعب و مشقت فکر و تحمل ریاضت در زمان طولانی. و به چنین شخصی که صاحب این نفس قدسیه و مرتبه عالی کمال انسانی است، نبی یا ولی گفته می‌شود و این قدرت و توانایی سیر و عروج به اعلی مراتب علم و کمال، عالی‌ترین اقسام معجزه یا کرامت است و این امر از جمله ممکنات نادر الوقوع است که در اقل افراد بشر یافت می‌گردد.

اما خصلت دوم این است که قوه متخیله وی آن‌چنان قوی باشد که در عالم بیداری عالم غیب را به چشم باطنی خویش مشاهده کند و صور مثالی غایب از انظار مردم در برابر او متمثل گردد، و اصوات و کلمات و جملات محسوسه را از ناحیه عالم ملکوت اوسط در مقام و مرتبه «هورقلیا» و یا غیر این مقام و مرتبه به گوش خویش بشنود. و این صورتی که آن شخص

مماثلات و مجانسات بین امور وجودی است و اگر این شناخت‌ها نبود محال بود که بتوان حکم کرد که خدا را ضدی و ندی و مماثلی و مجانسی نیست و معدوم مرکب مانند علم به عدم اجتماع متقابلین و غیره که حصول علم به این نوع معدومات مرکبه از باب علم به اجزای^۱ آنها است مثل این که سیاهی و سفیدی تعقل شود و سپس اجتماع آنها تعقل شود و سپس حکم به عدم جواز اجتماع آنها شود و بالجمله عدم بسیاط به واسطه مقایسه به امور وجودی و عدم مرکبات به واسطه معرفت بسیاط آنها شناخته می‌شوند خلاصه کلام این که ملاصدرا می‌گوید خرد انسان هر چیزی را می‌تواند تعقل کند حتی امور محال را مانند معدوم مطلق و مجهول مطلق و اجتماع نقیضین و شریک باری و غیره و احکامی مناسب با آنها صادر کند، وی گوید: موضوعات این قضایا در عقل و ذهن حظی از وجود دارند (وجود ذهنی) به نحوی که اطلاق شیء بر آنها جایز است (چون به هر حال اشیاء ذهنی هم شیء‌اند) و به هر حال نحوی از وجود دارند زیرا حداقل این است که عرض بوده و از کیفیات نفسانی‌اند و از این جهت می‌توانند موضوع احکام واقع شوند. ملاصدرا می‌گوید، امور ذهنی مذکور معدوم در خارج‌اند و نه در ذهن و بنابراین موضوعات ذهنی دارند و می‌توانند موضوع قضایا باشند، قضایای ایجابی و یا سلب عدولی و یا سلب محصل و بسیط به طوری که ملاحظه می‌شود براساس فرض ملاصدرا در اصالت وجود و مراتب آن به شدت و ضعف و کمال و نقص، هر چیزی و حتی مفهومات اموری که وجودشان در خارج محال است خطی و سهمی از وجود دارند.

المعدوم لایعاد - یعنی آن‌چه نیست شد
قابل بازگشت نیست. این اصلی است که همه عقلا و فلاسفه برآیند. زیرا هر آن‌چه نیست شد به همان صورتی که قبلاً وجود داشته است عقلاً نتواند مجدداً بازگشت کند. فلاسفه الهی گفته‌اند صحت این اصل عقلی منافاتی با معاد و حشر اجساد در روز رستاخیز ندارد (در باب معاد مسائل مختلف بررسی شده است).^۲
ملاصدرا گوید:

۱- عدم را ماهیتی نیست به جز همان رفع وجود.

۲- وجود هر چیزی نفس هویت آن چیز است.

۳- هر چیزی را یک وجود است و یک عدم. عارفان گویند: خداوند در یک صورت دو بار تجلی نکند و باز گفته‌اند تکراری در تجلی خداوند نیست زیرا آن‌چه معدوم شد به عینه بازگشت نکند با توجه به مقدمات بالا و این که وحدت هویت عین وحدت وجود او است هر هویتی یک وجود دارد و نه دو وجود. و نیز اگر آن‌چه معدوم شود عیناً بازگردد، لازم آید که فرقی بین وجود ابتدایی و وجود معادی آن نباشد چون فرض این است که عیناً بازگردد و حتی اگر صد بار هم عود کند لازم آید عین موجود اول باشد و فرقی بین وجود ابتدایی و وجود فرضاً صدمین بار او نباشد و لازم آید که جایز باشد به طور بی‌نهایت معاد کند یا عین حوادث زمانی.

و گفته‌اند که معنی عروض عدم بر چیزی

۱- اسفار، ج ۱، سفر ۱، صص ۲۳۸-۲۴۰.

۲- همان، ص ۳۵۳.

بطلان ذاتی آن شیء است و عدم و نیست محض چگونه بازگردد. و معنی وجود چیزی این است که قبلاً معدوم بوده و بعد موجود شده. و بعداً نیز معدوم می‌شود و معنی این که چیزی معدوم بوده و موجود شده و بعد هم مجدداً معدوم می‌شود این است که وجود آن مستمر نیست و استعداد استمرار ندارد نه سابق و نه لاحق زیرا معدوم بوده، موجود شده و باز هم معدوم می‌شود. ملاصدرا در اثبات این امر دلایل بسیاری آورده است.

معرفت = اقوال و آرای مختلفی در بیان تعریف معرفت و تفسیر آن اظهار شده است بعضی گویند معرفت عبارت از ادراک جزئیات است و علم ادراک کلیات است بعضی گویند معرفت عبارت از تصور است و علم تصدیق است و بعضی گویند کسی که چیزی را ادراک کرده و اثری از آن در نفس او حاصل شود و بعد مجدداً آن را درک کند معرفت نامند که بشناسد که این همان است که اول ادراک کرده بوده است. پاره‌ای عرفان و معرفت را از لحاظ رتبه بالاتر از علم دانند و پاره‌ای برعکس گفته‌اند و گفته‌اند هر عالمی عارف است و لکن هر عارفی ممکن است عالم نباشد.^۱

السابع المعرفة، وقد اختلف الاقوال فی تفسیرها، فمنهم من قال انها ادراک الجزئیات، والعلم ادراک کلیات، و اخرون قالوا: انها التصور، والعلم هو التصدیق، و هؤلاء جعلوا العرفان اعظم رتبة من العلم.

قالوا: لان تصدیقنا باستناد هذه المحسوسات الى موجود واجب الوجود امر معلوم بالضرورة، و اما تصور حقيقة الواجب فامر فوق الطاقة البشرية، لان الشيء ما لم يعرف

لا يطلب ماهيته، فعلى هذا الطريق كل عالم عارف، و لاعكس کلیاً، و لذلك فان الرجل لا یسمى عارفاً الا اذا توغل فی میادین العلم، و ترقى من مطالعها الى مقاطعها، و من مبادیها الى غایاتها به حسب الطاقة البشرية.

و قال اخرون: من ادرك شيئاً و انحفظ اثره فی نفسه ثم ادرك ذلك الشيء ثانياً، و عرف ان هذا ذاك الذي قد ادركه اولاً، فهذا هو المعرفة، ثم فی الناس من يقول: بقديم الارواح، و منهم من يقول: بتقدمها على الاشباح، و يقول: انها هي الذر المستخرج من صلب آدم عليه السلام، و انها اقرت بالالهية، و اعترفت بالربوبية، الا انها لظلمة العلاقة البدنية نسبت مولاها، فاذا عادت الى نفسها، متخلصة من ظلمة البدن و هاوية الجسم عرفت ربها و عرفت انها كانت عارفة به، فلا جرم سمى هذا الادراك عرفاناً.

ملاصدرا می‌گوید بحث در حقایق موجودات را و بالجمله حکمت آموزی را که اساس آن بر معرفت ربوبیت و خداوند عالم است لازم و خوب دانسته‌اند و گویند در قرآن مجید از حکمت به عنوان خیر کثیر یاد کرده است «و من یؤت الحکمة فقد اونی خیراً کثیراً» و به هر حال معرفت ربوبیت افضل معارف و علوم است و انسان‌ها باید به دنبال معارف حقه و کشف حقایق و حکمت واقعی باشند، ملاصدرا درباره فضیلت حکمت و حکیم واقعی سخن گفته است.

و بعد: فهذا شروع فی طور آخر من الحکمة و المعرفة و هو تجرید النظر الى ذوات الموجودات و تحقیق وجود المفارقات

فی ارشاد طالب زکی، او تهذیب خاطر نقی، فان وافق ذلك نظر ابناء البحث والتدقيق فهو الذي او ماناه و ان لم يوافق فمعلوم ان الحق لا يوافق عقول قوم فسدت قرائنهم.^۱

معلول - معلول عبارت چیزی است که همواره به دنبال امری دیگر که علت نامند موجود شود و آن باید مناسب با علت خود باشد زیرا معلول از لوازم ذات علت است و انفکاک می بین آن دو نیست و معلول واحد شخصی مستند به دو علت نمی شود چه به طور اجتماع و یا تبادل و تعاقب زیرا اگر هر یک از آن علل با خصوصیت مخصوص خود وجود آن معلول را ایجاب کنند و بالأخره او را یا خصوصیتی باشد که مدخلیت تامه در وجود معلول داشته باشد آن علت است و دیگری علت نیست و اگر نداشته باشد علت تامه نمی باشد.^۲

از جمله احکام معلول این که:

تأخر معلول از علت ضرورت لازم نیست که تأخر زمانی باشد و بلکه اصولاً تأخر زمانی نیست و بالجمله واجب نیست بین معلول و علت فاصله زمانی باشد به این معنی که معلول مقارن عدم زمانی باشد. تعبیر ملاصدرا این است که مقارنت عدم برای علت، واجب نیست، یعنی شرط علیت، علت و تأثیر آن در معلول این نیست که معلول زمانی نبوده نباشد و سپس علت او را حادث کرده باشد. بنابراین شرط تعلق چیزی به فاعل این نیست که وجودش بعد از عدم باشد.

والالهيات، المسمى بمعرفة الربوبية والحكمة الالهية، و لما كان افضل نعم الله الفائضة على خلقه واشرف عطياته التي آتاها من لدنه عبداً من عباده هو الذي سماء الله في كتابه المنير بالخير الكثير (اعني الحكمة الالهية والمعرفة الربوبية. ولا شك انها السعادة العظمى والبهجة الكبرى، و بتحصيلها ينال الشرف الكبير والسيادة العليا التي تفوق سائر الدرجات الرفيعة والكمالات المنيعة، و كل من آتاه الله نعمه يجب به حسب عليه شكراً واحساناً) فيجب على من آتاه الله رحمته من عنده، و علمه من لدنه علماً و افاده قوة في هذا العلم يمشي به في ارض الحقائق، و نوراً تهتدي به في ظلمات البرازخ السفلية وجناحاً يطير به الى اوج العوالم العلوية، و بصيرة أراه بها ملكوت السموات والارض كما قال (تعالى): «و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين»

و اما المتأخرون منهم كتوابع المشائين، وسائر المحدثين، فقد وقع لهم سهو عظيم، واغلاط كثيرة في الالهيات و كثير من الطبيعيات من المطالب التي لا يعذر الخطأ والنسيان فيها من الانسان، ولا يتجو من عذاب الجهل فيها ابداً، اذا كان فيه استعداد و قوة سلوك نحو المعاد، و قد ضل، و غوى و انحرف عن طريق المسرى و المأوى، والرجل الحكيم لا يلتفت الى المشهور، ولا يبالي اذا اصاب الحق من مخالفة الجمهور، ولا يتوجه في كل باب الى من قال، بل الى ما قيل، كما نقل عن مولانا امام الموحدين و امير المؤمنين (عليه السلام)، انه قال: «لا يعرف الحق بالرجال، ولكن اعرف الحق تعرف اهله» و نحن لم نقصد في تحقيق كل مسألة و تنقيح كل مطلوب، الا التقرب الى الله و ملكوته الاعلى

۱- اسفار، ج ۶، صص ۳-۴، ۷-۹.

۲- همان، ج ۲، سفر ۱، ص ۲۰۲.

معلول اول - عقل اول است.^۱

معلوم - معلوم بر دو قسم است یکی معلوم بالذات و دیگری معلوم بالعرض. ← علم.^۲

معیت - اقسام معیت به ازای اقسام تقدم و تأخر است بر حسب مفهوم و معنی نه به حسب وجود. ← تقدم.^۳

مفارقات قدسی - مراد از مفارقات قدسی عقول مجرده اند. در تحت عنوان عقل عقاید و آرای فلاسفه در مسأله وجود مفارقات عقلیه که واسطه در فیض اند و اول صوادرنند بیان شد.

صدرا خود از طرقی چند وجود مفارقات متوسطه را ثابت کرده است. از این قرار:

الف - اخبار و روایات که فرمودند: اول ما خلق الله العقل و اول ما خلق الله القلم و اول ما خلق الله نوری و خلقت انا و علی من نور واحد و غیره.

ب - از طریق امتناع صدور کثیر از واحد. ← عقل

ج - از طریق امکان اشرف. ← ممکن اشرف و قاعده امکان اشرف.

د - از طریق لزوم مناسبت میان مقتضی و مقتضی و علت تامه و معلول و فاعل تام و فعلش.

ه - از طریق اخراج ما بالقوت الی ما بالفعل که آنچه ذات اشیاء را از قوت به فعل آرد باید امری باشد خارج از ذات آن والا لازم آید که شیء واحد هم مفید باشد و هم مستفید پس باید یک امر خارجی باشد و فعلیت محض باشد که مفید فعلیت باشد و آن عقل قدسی است که محرک اول است و تمام اشیاء را از قوت به فعلیت آورد.

و - از طریق هیولا و صورت و کیفیت تلازم میان آن دو و لزوم امری که واهب الصور باشد و حافظ شخصیت اتصالیه آن ها باشد و آن باید امر ثابت باشد و متبدل نباشد.

ز - از طریق طبیعت متجدده و این که طبیعت دیگر نتواند مفیض وجود او باشد و خود نتواند مفیض وجود خود باشد والا دور و تسلسل لازم آید و نفس هم نتواند مفیض باشد زیرا از جهت تعلش به بدن حکمش حکم طبیعت است و هیولی هم نتواند باشد زیرا قوت محض است پس مفیض، ذات مفارق عقلی است.

ح - از طریق اشواق و اغراض و میول و توجه آن ها به غایات که ناچار هر نوع طبیعتی را غایت کمال عقلی است که متوجه به آن و مرجع اشیاء و موقف آن ها است.

ط - از طریق آن که مفیض فیض بر انواع محصله و طبایع متجدده نتواند امر متجدد و متغیر باشد و باید مفارقاتی باشند که واسطه در قبول فیض باشند و مفیض بر موجودات دیگر و آن که انواع محصله و صور نوعیه در قبول فیض احتیاج به امکان استعدادی ندارند زیرا کلی اند و همان امکان ذاتی آن ها کافی است در فیضان فیض و آن ها واسطه اند در ایصال فیض بر امور متغیره و مفارقاتی نیز باید باشند که به ترتیب مفیض به آن ها شوند و بالجمله فیض از مبدأ فیاض مستقیماً به موجودات مادیة جزئیة نرسد و وسایطی باید باشد و واسطه بلا فصل، مفارقات اند.

۱- اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۱۹۳.

۲- همان، ج ۶، ص ۱۶۳.

۳- همان، ج ۳، صص ۲۵۸، ۲۷۰.

ی - از طریق حرکات فلکیه که هر متحرکی را مُخَرِّکی باشد و محرک آن باید موجودی باشد که خود متحرک نباشد والا تسلسل لازم آید پس عقول و مفارقاتی هستند که محرک افلاک اند و افلاک محرک سایر موجودات متحرک اند.

یا - از طریق مطابقت احکام صادقه بانفس الامر که واقعیاتی باید باشند که احکام در صورت مطابقت با آنها صادق و در غیر آن صورت کاذب باشند و آن نفس الامر که مطابق به فتح است حقیقی است موجود قائم به ذات و غیر ذی وضع و مشتمل بر تمام معقولات و صور موجودات است که آن چه را انسان تصور می کند اگر مطابق به آن اصول و صور باشد صادق است والا کاذب.

یب - از طریق کمال و نقص که اشیاء یا تامند یا ناقص قسم اول یا فوق تمام است یا نه و دوم هم یا مستکفی بذاته است و یا مستکفی به غیر است و بالجمله عنصریات ناقص و فلکیات مستکفی و موجود فوق تمام ذات حق است پس باید در عالم تمامی باشد که متوسط بین فوق تمام و بین موجودات ناقص و یا مستکفی باشد و آن عقل است پس موجودات یا ناقص اند یا تام اند یا فوق تمام اند و این تقسیم عقلی است.

یج - از طریق وجود منبع فیض و خزاین برای معقولات انسانی که فرمود «و ما من شئ الا عندنا خزائنه» و باز فرمود: والله خزائن السموات والارض که معقولات جهان انسانی را مخزنی است که این معقولات نمونه و مستفید از آن خزاین اند و آن مخزن صورالاشیاء معقوله است که در موقع توجه و اتصال نفس به آن اموری که فراموش کرده است به یاد می آورد و بالجمله آن مخازن به نفوس انسانی همواره

فیض می دهد و صور معقوله که فراموش می شوند مجدداً باز می گردند.^۱

مقدار - مقدار در لغت امری است که به وسیله آن شناخته شود اندازه اشیاء و در فلسفه مقدار عبارت از کم متصل است اعم از آن که قارالاجزا باشد مانند خط و یا غیر قارالاجزا باشد مانند زمان و فرق میان صور مقداریه و جسمیه از این قرار است:

الف - بر جسم واحد مقادیر مختلف متوارد شوند در حال که جسمیت آن به حال خود باقی است مانند یک قطعه موم که به حالات و مقادیر گوناگون درآید و لکن جسمیت آن به حال خود باقی باشد پس مقادیر زاید و غیر از صور جسمیه اند.

ب - تمام اجسام در جسمیت مشترک اند و در مقادیر مختلف.

ج - اجسام بعضی متقدر بعضی دیگر و بعضی عاد و بعضی معدودند و مقدار عاد در اکثر موارد مخالف با مقدار معدود است پس مقداریت و متقدریت نفس جسمیت نیستند.

د - جسم واحد به واسطه تسخن تخلخل به حجم آن افزوده و به واسطه تکائف از مقدار آن کاسته می شود بدون آن که در جسمیت آن تغییر حاصل شود و بالجمله مقادیر غیر از جسمیت اجسام اند و متوارد بر اجسامند و گویند «کل جسم فله مقدار و له صورة وله هیولی» که مقدار عبارت از ابعاد ثلثه می باشد که مشترک میان اجسام است «بقول صدر» و صورت جسمیت عبارت از همان جسمیت اشیاء است و هیولا

۱- امانت، ج ۱، ص ۳۸۳ و ج ۳، ص ۴۸ و ج ۹، ص ۲۴۳.

جنبه قوت اشیاء است.

و مقادیر هم یا تعلیمی اند و یا طبیعی، مقادیر طبیعی همان شکل طبیعی اجسام است که بنا بر مشهور، مقدار طبیعی همان کری الشکل بودن اجسام است که اجسام فی حد ذاته کری الشکل اند و اشکال دیگر آن ها تعلیمی است و عقاید و آرای دیگر.^۱

خلاصه این که ملاصدرا فرق بین مقدار و جسمیت را به شش امر یا شش وجه می داند.

۱- بر جسم واحد مقادیر مختلفه وارد می شود در حالی که جسمیت مخصوصه باقی به حال خود است مانند قطعه مومی که به اشکال مختلف درآورده شود و ابعاد مختلف بر آن توارد کنند در حالی که در جسمیت آن تغییری و تبدیلی حاصل نمی شود. پس معلوم می شود که مقادیر غیر از جسمیت اند و زاید بر جسمیت.

۲- اجسام در جسمیت مشترک و در مقادیر مختلف اند.

۳- پاره ای از اجسام می توانند مقدر و عاَد بعضی دیگر باشد و بعضی معدود بعض دیگر و عاَد مخالف معدود و غیر آن مقدار.

۴- یک جسم بعد از سخونت به حجم آن افزوده می شود بدون اضافه شدن چیزی به آن و همان جسم بعد از تبرید از حجمش کاسته می شود بدون این که چیزی از آن کاسته شود. جسم در هر دو حال محفوظ الهویه و متبدل المقدار است.

۵- به طوری که ثابت شده است. وجود سطح از توابع ماده است و تابع ماده نفس جسمیت نیست زیرا مقوم آن و مقدم بر آن می باشد، پس سطح مغایر جسمیت است.

۶- خط و سطح داخل در معنی جسم نیستند

زیرا کسی که تعقل کند یا فرض کند جسمی را به صورت نامتناهی در این صورت جسم را فرض و تعقل کرده است نه این که جسم را لاجسم فرض کرده است (زیرا نامتناهی درست نیست و باطل است پس ابعاد غیر از جسم اند یعنی غیر از جسمیت اند).

مقادیر تعلیمی - طول، عرض و عمق.

مقادیر مجرد - یکی از مسائل مورد توجه ملاصدرا به ویژه در اسفار بخش جواهر و اعراض است که آیا مقادیر ممکن است مجرد از ماده باشد. فلاسفه اولیه گفته اند که شکی نیست که مقادیر وارده و متوارده بر اجسام، مادی هستند ملاصدرا این نظر را به طور در بست قبول ندارد خلاصه سخن او این است که مقادیر مجرد وجود دارند و البته می دانیم که وی مثال و عالم مثال یا ملکوت اسفل را صاحب مقادیر می داند بدون جسمیت لکن کم تر به این مطلب تصریح کرده است برخلاف شهاب الدین سهروردی که صریحاً گفته است. ملاصدرا گوید در مورد خلأ باید گفت بر فرضی که خلأ وجود داشته باشد عبارت از مجرد مقدار نخواهد بود بلکه مقدار ذو وضع واقع در جهات عالم خواهد بود و مقدار فی ذاته وضع بدین معنی ندارد.^۲

ملاصدرا در جایی دیگر گوید: بدان که مقدار معینی هر چند ممکن است تجرید آن از ماده و لواحق ماده یا در خیال و یا در عالمی دیگر لکن ممکن نیست تجرید صورت معین را از ماده مگر به این که وجود آن وجود دیگر شود که اقوی و اتم از این وجود باشد به این که مثلاً

۱- اسفار، ج ۳، سفر ۱، صص ۱۴۷-۱۴۹.

۲- همان، ج ۱، سفر ۲، صص ۳۳-۳۵.

بسیاری از لوازم این وجود از او سلب شود.^۱

مقدار طبیعت متجدده - زمان را

ملاصدرا مقدار طبیعت متجدده می‌داند.^۲

مقولات - درباره مقولات و اقسام و انواع

آن‌ها و تقسیمات فرعی در هر یک از مقولات در کتب فلسفی اسلامی همان دیدگاه‌های ارسطو و جهان‌بینی او است جز این‌که در پاره‌ای از موارد به وسیله فلاسفه اسلامی نظراتی ابراز شده است ولیکن به هر حال چهارچوب مقالات همان نظریه ارسطویی است.

ارسطو موجودات جهان وجود را در ده

مقوله اصلی محدود کرده است، بدین‌سان:

موجودات به‌طور کلی یا وجودشان چنان

است که پایدار به خود هستند و خود موضوع و

محل برای قیام اشیای دیگرانند یا وجودشان

وجود تبعی است و پایدار به خود نیستند؛ نام

موجودات نوع اول را جوهر نهاده است و نام

موجودات نوع دوم را عرض.

جوهر عبارت از موجودی است که

وجودش در غیر و وابسته به غیر نباشد و عرض

موجودی که وجودش در غیر باشد.

ارسطو جوهر را پنج قسم دانسته است و

گفته است. جوهر به تقسیم اولیه دو گونه است:

۱- جوهر مادی ۲- جوهر غیرمادی.

جوهر مادی شامل سه نوع است: ۱- ماده ۲-

صورت ۳- جسم که مرکب از ماده و صورت

است. جوهر غیرمادی از دیدگاه او دو قسم

است: ۱- عقل ۲- نفس.

موجودات غیرپایدار به خود که عرض

نامیده شده‌اند بر نه قسم یا نه مقوله‌اند:

کم، کیف، وضع، این، متی، فعل، انفعال،

ملک و اضافه.

در طول تاریخ این نوع تقسیم‌بندی موجودات که گاه مورد نقض و جرح واقع شده است ولیکن به هر حال عمده فلاسفه اسلام و از جمله ملاصدرا همین تقسیم‌بندی را قبول کرده‌اند.

ملاصدرا گوید: پاره‌ای از فلاسفه مقولات را

چهار مقوله دانسته‌اند - جوهر، کم، کیف و نسبت

و گفته‌اند نسبت خود هفت مقوله را شامل است

و مثلاً «متی» نسبت به زمان است و «این» نسبت

به مکان از جمله این فلاسفه ابن‌سہلان صاحب

بصائر است و صاحب مطارحات مقولات را پنج

مقوله دانسته است که همان چهار مقوله باشد به

اضافه مقوله حرکت و گفته است که حرکت

جوهر نیست و هیچ یک از مقولات عرضی هم

نیست پس مقوله جدایی است.

ملاصدرا گوید: حرکت نحوه‌ای از وجود

تدریجی است. و وجود خارج از هر نوع مقوله

است بنابراین حرکت از دیدگاه ملاصدرا نوعی

از وجود است نه جوهر است و نه عرض.

ملاصدرا گوید بحث در جواهر بحث از

عوارض ذاتی وجود است وی گوید: موجودات

بر سه قسم‌اند، موجودی که وجود محض و

بسیط و پایدار به خود بوده وجودش عین

ماهیت و ماهیتش عین وجود است و وجود او

اتم و اکمل وجودات است و آن مبدأ کل وجود

است.

اما موجودات دیگر بر دو گونه‌اند یا

موجوداتی هستند که وجودشان فی‌ذاته عین

وجودشان برای محل و موضوعند و یا

۱- اسفار، ج ۱، سفر ۲، ص ۳۷.

۲- همان، ج ۳، سفر ۱، ص ۱۴۷.

وجودشان فی ذاته قائم بر خود و به ذات خودند. و بالجمله یا وجودشان در چیزی دیگر است مانند سیاهی، سفیدی و آن عرض است و یا وجودشان در چیزی دیگر نیست و آن جوهر است.^۱

بحث مهم این است که بگوییم وجودش در محل است یا در موضوع، فرق بین محل و موضوع چیست و آیا هر چیزی که وجودش در چیزی دیگر است عرض است و بنابراین صورت عرض است، در حالی که گفته‌اند صورت جوهر است. بنابراین تعریف عرض را بدین سان اصلاح کرده‌اند. عرض عبارت از موجودی است که در شیء باشد و شیء متقوم به آن نباشد و مانند جزء آن هم نباشد و قوام او به چیزی است که در او است و به این قیود چهارگانه شامل صورت نمی‌شود این که گفته می‌شود در یک چیز، برای احتراز از این معنی است که یک عرض شخصی در دو چیز باشد، که ممکن نیست. ملاصدرا گوید: جوهر پنج‌اند. زیرا یا در محل‌اند و نیاز به محل دارند یا نه، جوهری که در محل است صورت مادی است و جوهری که در محل نیست یا مرکب از حال و محل است که جسم است و یا نه، در صورت دوم یا علاقه انفعالی به جسم دارد یا نه، اگر دارد نفس است و اگر نه، عقل است. یا محل صورت جسمیه است که هیولی است. و باز گوید بهتر این است که گفته شود جوهر یا قابل ابعاد سه گانه است و آن جسم است والا یا جزء جسم است که جسم به وسیله آن بالفعل می‌شود چه در نوع و چه در جنس، صورت است حال صورت امتدادی باشد یا طبیعی، و یا جزئی است که جسم به واسطه آن جزء بالقوه است و یا بالقوه

بودن جسم به آن است. آن را هیولی یا ماده گویند و اگر اصولاً جزء جسم نباشد دو حال دارد یا جوهری است که متصرف در جسم است بالمباشرة آن را نفس گویند والا عقل.

پس نفس جوهر مجرد است در ذات خود و در فعل نیاز به ماده یعنی بدن دارد. و عقل جوهر مجردی است که به هیچ وجه نیازی به ماده ندارد. ملاصدرا همه جواهر و اعراض را مظاهر مراتب وجود می‌داند وی در مقام تعریف جوهر و ماهیت، نخست بحث از جواهر ذهنی و عقلی و نحوه وجود اشیاء در خیال، در حس، در وهم و در عقل کرده است و سرانجام گفته است جوهر ماهیتی است که حق وجود آن این است که در موضوع نباشد و بدین ترتیب جواهر خیالی، حسی، عقلیه باید مستقل باشند و نه در حس و خیال و عقل. بحث مورد نظر ملاصدرا این است که قیام جواهر عقلی به عقل چگونه است قیام حلولی است یا صدوری، وی بر آن است که جواهر در هر مرحله وضع خاصی دارد و آثاری مخصوص، جواهر مجردة عقلیه آثار خاصی دارند و جواهر نفسیه آثار مخصوص دیگر و جواهر مادیه آثاری دیگر.^۲

می‌دانیم که در یونان باستان در باب جهان جسمانی دو فرضیه وجود داشته است. یکی فرضیه ارسطو در باب مقولات و ترکیب اجسام از ماده و صورت و تقسیم صورت به صورت جسمیه و نوعیه دیگر فرض اصحاب ذره یا اتم که بنا بر آن فرض اجسام مرکب از اجزا و اتم‌ها بودند و خواص موجودات یعنی موالید مربوط

۱- اسفار، ج ۱، سفر ۲، ص ۳۳۸.

۲- همان، صص ۲۴۲-۲۴۳.

به نوع اتم‌ها است یعنی مواد ترکیب‌کننده اجسام، در این فرض از برخورد و ترکیب اتفاقی اتم‌ها کرات و اجسام به وجود می‌آیند و مسأله علیت و معلولیت متزلزل است. این فرض بنابر علمی که باید در تاریخ فلسفه بررسی شود در همان یونان باستان هم کم‌تر مورد توجه واقع شد و یک بخش از مبارزات و جدال‌های بین فلاسفه مربوط به رد نظریات پیروان تفکر اتمی است در تاریخ تمدن علمی اسلامی مسأله اتمی بودن اجسام مجدداً مورد توجه واقع شد. عمده‌تاً فلاسفه افکار و نظریات آن‌ها را مردود می‌دانند لکن گروهی از متکلمان به علت فوایدی که می‌توانستند در پاره‌ای از اصول اعتقادات مذهبی برند فرضیه اتمی بودن را به نحوی پذیرفته‌اند و آثاری بر این فرضیه بار کرده‌اند که در کتب کلامی کما و کیفاً مذکور است.

مکان - مکان در لغت عبارت از امری و چیزی است که چیزی دیگر در آن نهاده شود و یا بر آن تکیه کند. مسئله مکان یکی از مسائلی است که هم از لحاظ ماهوی و هم از لحاظ وجودی افکار و انظار فلاسفه را به خود جلب کرده است.

مع ذلک امارات و علایمی برای مکان ذکر شده است که مورد اتفاق همه فلاسفه است از این قرار:

- ۱- «ما یصح ان یتقل الجسم عنه اوالیه و ان یتمکن فیه»
- ۲- «ان یکون مشارالیه»
- ۳- «ان یکون مقدراً له نصف و ربع»
- ۴- «ان یکون بحیث یمتنع حصول جسمین فی واحد متنه» و لکن در مورد وجود آن اختلاف است.

صدرا گوید جمهور حکما گویند، مکان عبارت از سطح باطن از جسم حاوی است به نحوی که هیچ جزئی از آن خارج از سطح نباشد و این وضع واقع نیست مگر در اجزای این عالم مانند آحاد عناصر و افلاک و هرگاه مجموع آن‌چه در این عالم است از امکان و ازمنه به طور جمعی و کلی و بدان نحو که یک شیء ماند لحاظ شوند به یک نام خوانده می‌شوند و چیزی خارج از آن‌ها نیست که به نام مکان خوانده شود والا مجموع مجموع نخواهد بود و بنابراین برای این جهان مکانی نیست پس مکان به قول صدرا امری داخل در خود عالم و همان سطح باطن از جسم حاوی است. (سطح حاوی و محوی فلک الافلاک)

و به‌طور کلی پنج مذهب در مورد مکان وجود دارد از این قرار:

- ۱- سطح جسم که ملاقی با جسم است.
 - ۲- سطح باطن جسم حاوی که مماس با سطح ظاهر محوی است.
 - ۳- بعدی که اقطار آن متساوی است با جسم متمکن در آن
 - ۴- هیولای جسم است.
 - ۵- صورت جسم است.
- بعضی گویند مکان و زمان هر دو امر متوهم‌اند و در خارج چیزی به نام مکان موجود نیست و چون هدف ما در این کتاب به طور اختصار بیان اصطلاحات و عقاید صدر است لذا از شرح و بسط اقوال صرف نظر می‌کنیم.^۱
- ملائکه** - یکی از مباحث مورد توجه ملاصدرا در بسیاری از آثارش بحث در ملائکه

۱- اسفار، ج ۱، سفر ۲، صص ۳۸-۴۲.

مختلفه، مستدلین بأن الرسل ﷺ كانوا يرونها كذلك. وقالت طائفة من النصاري: «هي النفوس الفاضلة البشرية المفارقة للأبدان، كما إن الجن أيضاً عندهم هي النفوس الخبيثة الشريرة المفارقة».

و زعم الحكماء إن ضرباً منها جواهر مجردة مخالفة للنفوس الناطقة في الحقيقة و ضرباً آخر متعلقة بالأجرام الكلية والجزئية من التدبير والتصريف، فهي عندهم منقسمة إلى قسمين: قسم شأنهم الاستغراق في معرفة الحق، والتزهد عن الاشتغال بغير ملاحظة جماله و جلاله، و هم العليون والملائكة المقربون، كما وصفهم الله في محكم تنزيله بقوله: (يَسْبُحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ) [۲۱/۲۰]. و قسم يدبر الأمر من السماء إلى الأرض على ما سبق به القضاء، و جرى به القلم الإلهي، (لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ) [۶/۶۶] و هم المدبرون أمراً؛ فمنهم سماوية، و منهم أرضية - على تفصيل ذكره في المفاتيح الغيبية.



واعلم إنهم اختلفوا في أن المقول لهم كل الملائكة، أم ملائكة الأرض، والحق إن المراد من الخليفة إن كان آدم عليه السلام أو الإنسان الصغير فالمقول له هم الملائكة الأرضية، و إن كان الإنسان الكبير المحمدي عليه السلام فالمخاطب كل الملائكة أجمعين.

و قيل: هم إبليس و من كان معه في محاربة الجن، فإنه تعالى أسكنهم في الأرض أولاً فأفسدوا فيها، فبعث إليهم إبليس في جند من الملائكة فدمرهم و فرقهم في الجبال

و حقيقت آن‌ها است.^۱ ملائکه جمع ملاک است مانند شمایل که جمع شمال و تاء برای تأنیث جمع است.

در حقیقت ملائکه اختلاف کرده‌اند در این که موجود است و از موجودات جوهری است و نه عرضی همه قبول دارند اکثر مسلمانان گفته‌اند که اجسام لطیف‌اند و قادرند که متشکل به اشکال مختلف شوند و گویند دلیلش این است که حضرت رسول آن‌ها را دیده است. گروهی از نصاری گفته‌اند که نفوس فاضله بشری‌اند که از بدن مفارق‌اند یا مفارق کرده‌اند و جن نفوس شریره است که از بدن شریره مفارقت کرده است. حکما گفته‌اند نوعی از ملائکه جواهر مجرد‌اند مخالف با نفوس ناطقه و نوعی دیگر از آن‌ها متعلق به اجرام‌اند، اجرام کلیه و جزئیه. نوعی از آن‌ها همواره مستغرق در خدایند.

متکلمان اختلاف کرده‌اند که آیا آن ملائکه که مأمور شدند به حضرت آدم سجده کنند یک گروه از ملائکه بود مثلاً ملائکه زمین یا همه ملائکه بودند.

الملائكة والأقوال فيها

الملائكة جمع ملاک - على الاصل - كالشمائل في جمع شمال، والتاء لتأنيث الجمع. و هو مقلوب «مألك» من الألوكة و هي الرسالة، لأنهم وسائط بين الله وبين الناس، فهم رسل الله أو كالرسل إليهم، و لهذا لا يسمّى «ملكاً» من لا رسالة له - يسمّى «روحاً» أو شيئاً آخر:

واختلفت العقلاء في حقيقتهم بعد اتفاقهم على أنها ذوات موجودة وجوداً جوهرياً صورياً لا كوجود الأعراض، فذهب أكثر أهل الإسلام إلى أنها اجسام لطيفة قادرة على التشكل بأشكال

۱- تفسیر بزرگ، ج ۲، صص ۳۰۳-۳۰۴.

والجزائر.

اشراق پنجم: در بیان عدد ملائکه عقلیه. خدای متعال در قرآن مجید می‌فرماید «واوحی فی کل سماء امرها» (و به هر آسمانی امرش را وحی کرد)^۱ در هر آسمانی درباره امر آن آسمان وحی نمود.

قبل از این گفته شد که برای هر متحرکی محرکی است. پس عدد محرکات به تعداد متحرکات است و نیز دانستی که کلیه حرکات طبیعی، مستنداند به شوق‌ها و اراده‌های موجود در ذات متحرک و نیز دانستی که شوق‌ها همگی به غایات و هدفهای عقلیه منتهی می‌گردند.

پس اگر کلیه متحرکات و محرکات به طور مجموع، مستقیماً و ابتدائاً بدون رعایت ترتیب و در نظر گرفتن اولیت و ثانویت در ایجاد و خلقت، به واجب‌الوجود و یا به صادر اول نسبت داده شوند، هر آینه تعدد جهات و کثرت حیثیات و اعتبارات در ذات او راه می‌یافت و حال آن‌که با دلیل و برهان قاطع، ثابت کردیم که ذات واجب‌الوجود واحد من جمیع الجهات است و نیز با برهان قاطع ثابت نمودیم که صادر اول موجودی است وحدانی الذات، هر چند بالعرض دارای سه وجه مختلف است (که از هر وجهی موجودی از وی صادر می‌شود).

پس با این ترتیب، جواهر عقلانی‌الوجود دارای عدد کثیری هستند و بر طبق اعداد متحرکات و حرکات کلیه آن‌ها زیرا طبق قاعده مزبور از هر جوهر عقلی، جوهر عقلی دیگری با یک نفس کلی و یک جرمی از اجرام افلاک نه گانه صادر می‌گردد و هر عقلی با هر نفسی متعلق به یک جرمی از اجرام فلکیه‌اند.

ضمناً باید گفت مقصود از جواهر عقلیه

فارق از وجود در این جا ازیاب انواع بسایط و موالید مرکبتند که اعداد آن‌ها بر طبق اعداد محرکات و حرکات کلیه حادثه‌اند و هریک از این جواهر عقلیه، محرک و عامل حرکات کلیه‌اند که در ایجاد بسایط و ترکیب و فعل و انفعالات و حدوث موالید و مرکبات، مؤثر و مدبرند و هریک از این حرکات کلیه که حادث و مؤثر در ایجاد نوعند، پس از وجود نوع منقطع می‌شوند.

و نیز از طرفی دیگر، به وسیله صنعت و علم مجسطی، وجود یک سلسله اجرام سماوی بسیاری که عدد آن‌ها (به گفته ارسطو) بالغ بر پنجاه و یا بیش‌تر (و به گفته بطلمیوس بالغ بر بیست و چهار جرم فلکی است) و هریک دارای حرکات دوریه‌ای می‌باشند که هم از حیث مقدار و هم از حیث جهت مختلف و متفاوتند، بر حکما ثابت شده است و برای هریک از این اجرام کروی متحرک، قوه و نیروی محرکی است به نام محرک شوقی (و نفس فلکی) که دارای شوق و علاقه غیرمتناهی است (و بدین علت، خود نیز متحرک و غیرثابت است) و همچنین برای او محرکی است ثابت و بی حرکت (به نام عقل مفارق) که تحریک وی بر سبیل تحریک معشوق است نسبت به عاشق خویش.^۲

پس برای هریک از این اجرام فلکی، دو محرک است. یکی مفارق عقلانی (که خود، مباشر و متصدی تحریک جرم فلکی نیست) و دیگری (محرکی که مزاول و مباشر تحریک جرم فلکی است به نام) مزاول و مباشر

۱- فصلت / ۱۲.

۲- شراهد، صص ۲۲۱ به بعد.

نفسانی که مایه قوام و تحقق جرم سماوی و صورت او است.

پس محرکات مفارق عقلانی، محرک نفوس افلاکند بدین جهت که مطلوب و معشوق نفوسند (همان طور که معشوق، عاشق را تحریک می کند) و محرکات مزاول (یعنی نفوس فلکیه که متعلق به اجرام فلکیه اند) ماده و جرم فلکی را علی الدوام به حرکت درمی آورند، بدین علت و سبب که طالب و عاشق وصال عقولند و طبیعت سماویات (یعنی ذات و ماهیت آنها) صورت این حرکات جسمانی و اصل و مبدأ آنها است (زیرا متحرک، ذات و طبیعت و صورت ذاتیه و ماهیت آنها است) و نفوس سماویه صورت و مظهر و محل عشق و شوق آنها به وصال عقولند و مجموعه افلاک و کرات سماویه همگی زنده و دارای درک و شعور و مقام و مرتبه تعقلند و همگی در حقیقت، عاشق جلال و جمال الهی و طالب و جویای اویند (چنان که گفته اند «وبالعشق قامت السماوات والارض») و باید دانست که مقام و مرتبه عقول بالاتر و بالاتر از نفوس است و آنان به خدا نزدیک تر و درجه عشق و عبودیت آنها نسبت به خدا به مراتب بیش تر است. پس عدد عقول بر طبق عدد افلاک و اجرام و عدد نفوس مدبره آنها است. پس جنود و لشکریان خدا بسیارند و جز او احدی تعداد و شماره آنها را نمی داند چنان که در قرآن مجید می فرماید «وَمَا يَعْلَمُ جُثُودَ رَبِّكَ الْآهَوُ» (و سپاه پروردگارت را کسی جز او نمی شناسد).^۱ فی اختلاف مذاهب الشاس فی ماهیه الملائکة

ان الناس قد اختلفوا فی ماهیه الملائکة و حقیقتها، و طریق الضبط ان یقال: الملائکة لابد و

ان یکون لها ذوات قائمة بانفسها فی الجملة، ثم ان تلك الذوات اما ان یکون متحيزة اولایکون، اما الاول ففیه اقوال:

احدها انها اجسام لطیفة هوائیة تقدر علی التشکل باشکال مختلفة، مسکنها السموات، و هذا قول اکثر الظاهریین و هو من سخیف القول، و ثانیها قول طوائف من عبدة الاصنام: ان الملائکة فی الحقیقة هی هذه الکواکب الموصوفة بالانحاس والاسعاد، فانها عندهم احياء ناطقة، و ان المسعدرات منها ملائکة الرحمة، والمنحسات منها ملائکة العذاب، و ثالثها قول معظم المجوس والثنویة، و هو ان هذا العالم مرکب من اصلین ازلیین، و هما النور والظلمة، و هما فی الحقیقة جوهران شفافان مختاران قادران، متضاد النفس والصورة، مختلفا الفعل والتدبیر، فجوهر النور فاضل خیر نقی طیب الريح کریم النفس، یسر و لا یضر، و ینفع و لا یمنع، و یحیی و لا یبلی، و جوهر الظلمة علی ضد ذلك فی جمیع هذه الصفات، ثم ان جوهر النور لم یزل یولد الاولیاء و هم الملائکة لاعلی سبیل التناکح، بل علی سبیل تولد الحکمة من الحکیم، والضوء من المضيئ، و جوهر الظلمة لم یزل یولد الاعداء و هم الشیاطین علی سبیل تولد السفه من السفیه، لاعلی سبیل التناکح، فهذه اقوال من جعل الملائکة اشياء متحيزة جسمانیة.

القول الثانی: ان الملائکة ذوات قائمة بانفسها و لیست بمتحيزة ولا باجسام، فها هنا قولان، احدهما قول طائفة من النصاری، و هو ان الملائکة فی الحقیقة هی الانفس الناطقة بذاتها المفارقة لابدائها علی نعت الصفاء والخیرة، و

ذلک لان هذه النفوس المفارقة ان كانت صافية خالصة فهي الملائكة، و ان كانت خبيثة كدرجة فهي الشياطين، و ثانيها قول الفلاسفة، و هو انها جواهر قائمة بانفسها ليست بمتحيزة اليه، و انها بالمهابة مخالفة لانواع النفوس الناطقة البشرية، و انها اكمل قوة منها، و اكثر علماً، و انها للنفوس البشرية جارية مجرى الشمس بالنسبة الى الاضواء، ثم ان هذه الجواهر على قسمين، منها ما هي بالنسبة الى اجرام الافلاك والكواكب، كنفوسنا الناطقة بالنسبة الى ابداننا، و منها ما هي اعلى شأنًا من تدبير اجرام الافلاك، بل هي مستغرقة في معرفة الله و محبته، مشغولة بطاعته.^۱

ملک مقرب - صدرا از عقل اول تعبیر به ملک مقرب کرده و عقول طولیه را ملائکه مقربین نامیده است به اعتبار قاهریت و تأثیر آنها در مادون خود و ملائکه عقلیه هم نامیده و عقول عرضیه را ملائکه مدبره نامیده است.^۲ اساس این طرز فکر مربوط به شهاب الدین است که ریشه در کتب مذهبی مزدیسنانی دارد.

ملکوت اسفل - ملکوت اعلى - عالم عقول و نفوس مجرده را ملکوت اعلى گویند و عالم مثل را عالم ملکوت اسفل نامند. ← مثل^۳ **ملکه -** یکی از اقسام کیفیات نفسانیه را ملکه و جمع آن را ملکات نفسانی می نامند. ← حال.^۴

ممتنع - امری که وجودش ناممکن باشد. ملاصدرا گوید همان طور که تعقل واجب بالذات از جهت غایت مجد و علو مرتبت و شدت نوریت وجود و وجوب آن ممکن نیست، تصور ممتنع بالذات هم از جهت نهایت نقص و بطلان ولاشیت قابل تعقل نمی باشد.^۵

هر ممکن محفوف به دو وجوب یا دو امتناع

است، وجوب و امتناع سابق و وجوب و امتناع لاحق، به این معنی که هرگاه علت تامه وجودی ممکن تحقق پیدا کرد و به سرحد ایجاب و وجوب رسید موجود می شود و پس از وجوب واجب بالغیر است و در طرف عدم نیز همین امر درست است. و باید توجه داشت که هم وجوب سابق وجوب غیری است و هم وجوب لاحق چنان که حادث هم در حدوث و هم در بقا نیاز به علت دارد همان طور که علتی آن را حادث کرده به وجود می آورد علتی باید که همواره او را باقی بدارد و حفظ کند.

ممکنات - در تحت عنوان کلمه امکان بیان شد که موجود ممکن موجودی است که فی حد ذاته لیس باشد و در رجحان یکی از دو طرف «وجود و عدم» برای او احتیاج به علت مرجحه باشد.

و بالجمله موجودات یا واجب اند و یا ممکن و ممکنات، موجودات سوای ذات حق ممکناتند و امکان رادر وجودات خاصه به معنایی گفته اند و در ماهیات به معنی دیگر.

فلاسفه گویند هر ممکنی مرکب از دو امر است یکی وجود و دیگری ماهیت و این که «کل ممکن محفوف به وجوبین و وجودین و امتناعین و عدمین» وجوب سابق و وجوب لاحق» و آن که هر ممکنی واجب به غیر است و این که تمام طبقات موجودات از مفارقات عقلیه و ارواح مدبره کلیه و جزئیة نفوس نباتیه و حیوانیه و

۱- مفاتیح الغیب، صص ۳۴۱-۳۴۲.

۲- مبدأ و معاد، ص ۹۲ و رسائل، ص ۱۰۵.

۳- رسائل، ملاصدرا، ص ۲۸۴.

۴- رساله عرشیه، ص ۱۲۹.

۵- اسفار، ج ۱، سفر ۱، صص ۲۲۴، ۲۳۶.

طبیاع ماده تمام و تمام ممکن الوجودند و احتیاج به واجب الوجود دارند.^۱

توضیح این که چیزی که وجود و عدم برای آن مساوی باشد ممکن است. موجودات ممکن گاه دارای وجود فی ذاته می باشند و گاه وجود آنها برای غیر است و ممکن الوجود برای شیء دیگراند که قهراً هر چه ممکن الوجود برای چیزی باشد فی ذاته هم ممکن است لکن عکس قضیه درست نیست زیرا بسیاری از چیزها هست که فی نفسه ممکن اند و ممکن الوجود برای شیء دیگر نمی باشند و بلکه یا واجب الوجود برای اشیا دیگراند مانند صورت ها برای مواد و موضوعات برای اعراض و یا ممتنع برای غیراند مانند جواهری که قائم به نفس خوداند.

آن چه فی ذاته ممکن الوجود است یا امکان وجودش در فیضان آن از علت کافی است و یا صرف امکانش کافی نیست که از مبدأ فیض، فیض وجودی می گیرد.

ملاصدرا گوید برای بعضی از ممکنات دو امکان می باشد در توضیح این فرض گوید پاره ای از ممکنات از اموری می باشند که بالذات و بدون شرط خارج از ذات و خارج از مقوم ذات از مبدأ فیاض دریافت فیض می کنند و این فیض را بدون مهلت و فراخی دریافت می کنند و بدون سبق عدم زمان و استعداد جسمانی (عقول).

و پاره ای از ممکنات بدین وضع نمی باشند و دریافت فیض آنها از مبدأ تابع شرایط و وسایط است (عالم اجسام). ممکنات نوع اول را یک امکان و ممکنات نوع دوم را دو امکان است و بالجمله بعضی از ممکنات را دو امکان است

که یکی از آن دو امکان عبارت از وصف عام و معنی واحد است و بالآخره: همه ممکنات مستند به سببی می باشند که واجب الوجود لذاته باشد، واجبی که از همه جهات واجب باشد، و جایز نیست از موجودی که در این وضع و حال است. پاره ای از اشیا از او صادر شود و پاره ای از اشیا صادر نشود. و بلکه نسبت فیض او به تمام ممکنات یکسان است لکن از طرفی مدلل شده است که پاره ای از ممکنات قبل از پاره ای دیگر موجود شده اند (عقول، نفوس، افلاک، اجسام ارضی...) و نیز مشاهده می کنیم که پاره ای از حوادث در سلسله متعاقبات بر بعضی دیگر تقدم زمانی دارند. این اختلاف در افاضه از ناحیه واجب الوجود نیست و بلکه از جهت اختلاف امکانات است زیرا ممکنات در امکانیت متفاوت اند به اولویت و اقدمیت و اشدیت و اضعفیت و غیره و مثلاً امکان عقل دوم به مانند امکان عقل اول نمی باشد و در پاره ای از موجودات مانند موجودات استعدادیه شرایط و لواحق دیگری شرط در ایصال فیض است و نیز وسایط در فیض وجود دارد.

هر ممکن در مقام تحلیل مرکب از دو امر است یکی جهت مطلق وجود و دیگر جهت وجود متعین و بردن آن در مرتبه خاص از مراتب وجود، بنابراین ممکن را ملاحظات عقلی و تحلیلی متعدد است به احکام مختلف:

- ۱- ملاحظه ذات ممکن به وجه مجمل بدون تحلیل به جهات و اعتبارات.^۲
- ۲- ملاحظه آن به اعتبار این که موجودات به

۱- افکار، ج ۱، سفر ۱، صص ۲۳۰، ۲۴۱، ۳۹۳-۳۹۶.

۲- همان، ج ۲، سفر ۱، صص ۳۳۰-۳۳۱.

طور مطلق بدون لحاظ تعین و تشخیص آن در مرتبه از مراتب.

۳- ملاحظه نفس تعینات ممکنات منفک از طبیعت وجود که همان جهت تعین و مراتب وجود باشد و آنچه است، اعتباری محض است همین جهات تعین و مراتب نازله آنها است. و آنچه را عرفان عدم محض دانسته است این مرتبه و لحاظ است.

ملاصدرا می‌گوید معنی این که عارفان و اهل ذوق می‌گویند «هویات ممکنات امور اعتباری‌اند» این نیست که صرفاً اوهامی و خیالاتی بیش نمی‌باشند و اصلاً و ابداً وجود خارجی ندارند خلاصه کلام آن که ممکنات در جنب ذات واجب‌الوجود لیس محض‌اند و لافی حد ذاته موجودند و در خارج دارای آثار خاصی‌اند و هر ممکنی از ممکنات دارای دو وجه و جهت است یک جهت جهتی است که بدان جهت موجود است و واجب‌بالغیر است از آن جهت که موجود و واجب‌بالغیرات و به این اعتبار موجودی است که در موجودیت مشارک با همه موجودات است حتی واجب‌الوجود بدون تفاوت و جهت دیگر جهتی است که موجب تعین هویت او است یعنی هویت وجودی و درجه و حد آن و مرتبه آن که در کدام مرتبه و طبقات موجودات است و می‌دانیم که ممکنیت ممکن مأخوذ از مراتب نازل وجود است، نازل از مرتبه وجود وجوب و بنابراین هر اندازه از مرتبه واجب نازل تر باشد نقصان او زیاده‌تر است و به این جهت است که گفته‌اند ممکنات نقص محض و اعتبار صرف‌اند.

ممکن اشرف - «قاعده امکان اشرف.

منهج‌لمی - مراد از منهج‌لمی برهان‌لمی

است در مقابل منهج‌انی که برهان‌انی است.^۱

مواد ثلث - یکی از مسائل مورد بحث در

بخش امور عامه اسفار بحث از مواد و یا جهات سه گانه است که جهات یا مواد قضایا است. بحث این است که نسبت نفس الامری و واقعی بین دو جزء هر قضیه مانند (انسان حیوان است) و یا مانند (انسان کاتب است) و یا مثلاً (زید کاتب است یا نیست) و مانند «شریک‌الباری موجود نیست یا موجود هست» و ازین قبیل قضایا بحث این است که این نسبت‌ها یعنی نسبت محمول‌ها به موضوع‌ها درست است یا درست نیست و اگر درست است چگونه آن چیست. وجود حیوان برای انسان و کاتب برای او ضرورت دارد و یا ضرورت ندارد و امکان دارد و یا بالکل محال است. و مثلاً نسبت وجود شریک برای خداوند محال است. این نسبت‌ها درواقع به نحوی وجود دارد چه ما او را درک کنیم یا نکنیم به زبان بیاوریم یا نیاوریم آنچه ما ذکر می‌کنیم مانند این که بگوییم انسان حیوان است بالضروره و یا انسان حاجر نیست بالضروره و یا انسان کاتب است بالامکان و نسبت وجود شریک به خدا بالامتناع است این‌ها را جهات قضایا گویند و نسبت واقعی را ماده قضایا گویند که سه قسم اصلی بیش‌تر ندارد زیرا مفاهیم ذهنی ما با مقایسه به خارج و این که وجود خارجی دارند یا ندارند و اگر دارند چه نوع وجودی دارند سه قسم است مفهومی که مصداق خارجی آن حتمی است و ضرورت دارد که واجب است و مفهومی که امکان وجود خارجی ندارد ممتنع نام دارد و مفهومی که

همه موجودات حتی ذوات شریفه ملکوتیه مانند عقل اول و عقول مقدسه دیگر و سایر ملائکه مقربین و ذات انبیا و اولیا همه در جنب وجود حقه حق موهومات و خیالات اند و اعتبارات اند در این جا گوید هر ممکن دو جهت دارد یکی این که موجود است و واجب بالغیر است که در وجود مطلق مشارک است بدون تفاوت. و جهت دیگر تعین هویت آن می باشد یعنی هویت وجودی آن.^۳

موازین خمسة - منظور از موازین پنج گانه که به قول ملاصدرا همان قسطاس مستقیم می باشد عبارت از کلمات میزان در آیات: ۱- سوره بقره آیه ۶۰، ۲- سوره الرحمن آیه ۱ تا ۹، سوره اسراء آیه ۳۵، سوره حدید آیه ۲۵.

ملاصدرا گوید منظور از میزان در سوره آیات یاد شده معرفت خداوند است و معرفت ملائکه و کتب آسمانی و رسولان او و ملک و ملکوت حق تعالی.

ملاصدرا شرح مفصلی در باب میزان بودن حضرت رسول و قرآن مجید داده اند و بیان کرده اند که حضرت رسول اکرم میزان چیست و چگونه میزانی است و قرآن مجید میزان چیست و چه چیزهایی را با میزان آن باید سنجید.^۴ و گوید وزن کردن به میزان قرآن را خود قرآن معلوم کرده است.

فاعلم ان الله تعالى قد وضع لنا ميزانا مستقيما
انزل من السماء، ليعرف بها موازين النقول العقلية

افرادش در خارج می توانند موجود شوند و می توانند موجود نشوند ممکن نام دارند و بالجمله نسبت^۱ واقعی بین موضوعات و محمولات در تمام انواع قضایا از سه حال خارج نیست یا وجود محمول برای موضوع حتمی و ضروری است مانند حیوانیت برای انسان (در وجوب غیری) و وجوب برای ذات حق این گونه قضایا را ضروریه گویند و یا محمولات به نحوی است که وجود و عدم آن ها برای موضوعات یکسان است مانند: انسان کاتب است که این گونه قضایا را ممکنه گویند و یا وجود محمولات برای موضوعات ناممکن است که قضایای متمنه گویند. این تقسیم بندی باتوجه به امور ذهنی است و گر نه آنچه در خارج محقق است واجب است حال واجب بالذات یا واجب بالغیر و ممکنات مراتب ضعیف وجوداند و بالجمله نسبت های واقعی قضایا را ماده و تصور ذهنی و یا آنچه به لفظ آید جهت قضایا گویند، جهت های ذهنی و یا لفظی برحسب این که وجود سه مرحله دارد، عینی ذهنی و لفظی. این جهات یعنی امکان، وجوب و امتناع مفاهیم ذهنی و اعتباری اند. در این جا مسأله واسطه بین وجود و عدم را مطرح و رد و نقض می کند. ملاصدرا وجود مفاهیم عامه را وجود ظلی و ذهنی می داند که باز مرتبه ای از وجود است که بیاید.^۲

بحث دیگر در این باب این است که باتوجه به اصالت وجود و وحدت آن که همه موجودات مراتب وجود حق اند آیا حقایق ممکنات درواقع متکثرند. قهراً نظر عارفان این است که یک وجود است و موجودات ممکنه اعتبارات ذهنی اند. ملاصدرا هم در مواردی گفته است

۱- اسفار، ج ۱، سفر ۱، صص ۸۶ به بعد.

۲- همان، صص ۱۳۹-۱۴۴.

۳- همان، ج ۲، سفر ۱، صص ۳۲۰-۳۳۶.

۴- مفتاح الغیب، صص ۳۰۶-۳۰۷.

تعلموهم من ملائكته، فانه هو المعلم الاول، والثاني جبرئيل، و ثالث المعلمين هو الرسول صلى الله عليه وآله فالخلق كلهم يتعلمون من الرسول، ما لهم طريق في المعرفة سواء. فان قلت: فبم يعرف ذلك الميزان صادق ام كاذب؟

قلت: بيان صدق موازين القرآن معلوم من نفس القرآن به تعليم النبي والائمة عليهم السلام، فكما انك تعرف ميزان الذهب والفضة و صدقه و معرفة قرض دينك اذا كان عليك دين، حتى تقضيه تاماً من غير نقصان، او كان لك على غيرك دين حتى تأخذه عدلاً من غير رجحان، فدخلت سوقاً من اسواق المسلمين واخذت ميزاناً من الموازين، فقضيت او استقضيت الدين حقاً و عدلاً، فان عرض لك شك في بعض الموازين احدته و رفعته و نظرت الى كفتي الميزان و لسانه، فاذا استوى انتصاب اللسان من غير ميل الى احد الجانبين، و رأيت مع ذلك تقابل الكفتين عرفت انه ميزان صحيح صادق، فلو قيل لك: هب ان اللسان قد انتصب على الاستواء و ان الكفتين تحاذتا بالسواء، فمن اين تعلم ان الميزان صادق؟ تقول في جوابه: اني اعلم ذلك علماً ضرورياً يحصل لي من مقدمتين احديهما تجريبية، والاخرى حسية، فالتجريبية ان الثقل يهوى الى اسفل و ان الاثقل اشد هويّاً، والحسية ان هذا الميزان لم يهوى احدي كفتيه، بل حاذت الاخرى محاذاة مساواة، فهاتين المقدمتين يلزم قلبي نتيجة ضرورية و هي استواء هذا الميزان، و ان احدا الكفتين لو كانت اثقل لكانت اهوى.

ثم ان قيل لك: فبم تعرف الصنجة والمثقال، فلعله اخف واثقل من المثقال.

فتقول: ان شئت فاخذ عياره من صنجة

و مكائيل الاغذية الروحانية والارزاق المعنوية ويفهم حقها من باطلها و رايها في سوق الاخرة من زيفها، و علمنا بتعليم رسول الله صلى الله عليه وآله كيفية الوزن بها و معرفة اقسامها الخمسة، و مستقيمها عن مايلها، فعرفناها اتباعاً لله و تعليمها من كتابه المنزل على رسوله و نبيه الصادق المصدق، حيث قال: وزنوا بالقسطاس المستقيم.

في ان معرفة كيفية الوزن بهذا الميزان،

يستفاد من نفس القرآن، بتعليم الله و رسوله.

فان قال قائل: فما القسطاس المستقيم، قلنا:

هي الموازين الخمسة التي انزلها الله تعالى في كتابه و علم انبيائه الوزن بها، فمن تعلم من كتابه و رسوله الوزن بها فقد اهتدى، و من عدل عنها الى الرأي و عمل بالقياس، فقد ضل و تردى و غوى فهورى.

فان قلت: اين الميزان في القرآن، و هل هذا

الا فبك و بهتان؟

قلنا: الم تسمع قوله تعالى في سورة الرحمن

علم القرآن خلق الانسان علمه البيان، الى ان قال:

والسما رفعها و وضع الميزان الاتطفوا

في الميزان، و اقيموا الوزن بالقسط ولا تسخروا

الميزان، الم تسمع قوله تعالى في الحديد: لقد

ارسلنا رسلنا بالبينات و انزلنا معهم الكتاب

والميزان ليقوم الناس بالقسط، اتزعم ان الميزان

المقرون بالكتاب هو ميزان البر والشعير والذهب

والفضة، اتوهم ان الميزان المقابل وضعه برفع

السما في قوله: والسما رفعها و وضع الميزان،

هو الطيار والقبان ما ابعد الحسابان و ابعد هذا

البهتان، فاتق الله ولا تتعسف في التأويل، و اعلم

يقيناً ان هذا الميزان هو ميزان معرفة الله سبحانه، و

معرفة ملائكة و كتبه و رسله و ملكه و ملكوته

ليعلم كيفية الوزن به من انبيائه عليهم السلام، كما

معلومة عند الاداء قابليتها بها فاذا ساوى علمت ان المساوى للمساوى للشئ مساوله.

فان قيل لك: هل تعلم واضح هذا الميزان؟
تقول لا، و ما الحاجة اليه، و قد عرفت صحته
بالمشاهدة والعيان بل أكل البقلة، ولا أسأل من...
موالید ثلث - معدن، نبات و حیوان.

موت - یکی از مباحث مورد بررسی
فلاسفه و متکلمان بررسی موت و قبر و عذاب
قبر و موت طبیعی و اختراعی است. ملاصدرا در
شواهد الربوبیه این مسأله را بررسی کرده و
گوید:

اشراق اول: در بیان حقیقت موت

باید بدانی که مرگ امری است به جناب و
حتمی. زیرا امری است طبیعی و منشأ آن
اعراض نفس از عالم حواس و نشأه محسوسات
و اقبال به خدا و ملکوت او است، نه آن امری
است که تو را به کلی معدوم و نابود کند، بلکه
فقط مابین تو و آنچه که غیر تو و غیر صفات
لازمه تو است جدایی می افکند (زیرا حقیقت تو
نفس تو و اوصاف لازمه او است که مغایر با بدن
است و این حقیقت، امری است مجرد و از عالم
علوی و محل حکمت) و ادله و براهین قاطع
عقلی دلالت می کند بر این که محل حکمت و
جایگاه علم و معرفت هرگز معدوم نخواهد شد،
همان طور که حدیث نبوی «خُلِقْتُمْ لِلْبَقَاءِ
لَا لِلْفَنَاءِ» و حدیث شریف «الارضُ لَا تَأْكُلُ مَحْلُ
الایمان» و آیه شریفه «احياءٌ عند ربهم يُرزقون
فَرِحِينَ بما اتاهم الله» (زندگانشان و نزد پروردگار
خویش روزی خوراندند و آنچه خداوند به آنان
عطا کرده شادمانند)^۱ حاکی از این مطلب است.^۲

اشراق دوم: در بیان ماهیت قبر و عذاب و

ثواب قبر.

۱. بدان که برای انسان کامل در ایام وجود و
کینونت دنیوی چهار حیات است حیات نباتیه و
حیات حیوانیه و حیات نطقیه و حیات قدسیه،
دو حیات اولی حیات دنیوی و دو حیات دیگر
حیات اخروی اند.

مثال مناسب این مقام، کلام است. زیرا کلام
نیز دارای چهار حیات است حیات امتدادی
تنفسی (که الفاظ و جملات را با نظم مخصوص
در امتدادی توأم با تنفس آشکار می سازد) و این
حیات به منزله طبیعت نباتیه است. حیات صوتیه
لفظیه که به منزله حیات حیوانیه است. حیات
معنویه که به منزله حیات انسانیه است و حیات
حکمی که به منزله حیات و روح الهی است.

هنگامی که کلام از درون متکلم و دنیای او
(که سازمان حنجره و مجاری تنفس او است)
خارج شد داخل در باطن سامع و مرکز قلب او
که اخیری و مقابل دنیای او است می گردد. پس
نخست در منزلگاه صدر و سپس در جایگاه
قلب او وارد می شود و چون از عالم تکلم و
حرکت لازمه تکلم، به علم سمع و ادراک مستمع
ارتحال و انتقال یافت، دو حیات اول و دوم از
وی سلب می گردد. زیرا نفس قطع می شود و
صورت منهدم می گردد و بعد از این، حال او از
یکی از دو صورت خارج نیست. زیرا یا این که
در روضه ای از ریاض بهشت وارد می شود، و
این هنگامی است که در سینه ای که محل تجلی
انوار معرفت الهی و الهامات ملکوتی است
جایگزین گردد، و بالتیجه این شخص مستمع
قرین و جلیس ملائکه الهی و بندگان نیکوکاری

۱- آل عمران / ۱۷۰.

۲- شواهد، صص ۳۹۸ به بعد.

گردد که همواره به زیارت این قبر و جایگاه معرفت می‌ثابند، و یا این‌که در حرفه‌ای از حفره‌های جهنم وارد می‌شود و این هنگامی است که در سینه تنگ و تاریک و مکدری جایگزین می‌گردد که مملو از شرور و آفات باطنی و مقر شیاطین و مرکز ظلمات و مفساد اخلاق و مورد لعنت خدا و غضب حضرت پروردگار و مخلد در عذاب الهی است. زیرا بعضی از باطن‌ها و سینه‌های باطن سینه‌هایی هستند که هر روز هزاران نفر از ملانکه و انبیا و اولیا به علت صفای جوهر و نقاوت گوهر ایشان به زیارت ایشان می‌آیند؛ و آن مانند روضه‌ای است از ریاض بهشت و بعضی از باطن‌ها و سینه‌ها باطن و سینه‌هایی هستند که همه روزه هزاران وسوسه و کذب و فحش و خصومت و مجادله با مردم در آن‌ها جایگزین می‌گردد. پس آن سینه منبع مشقت و غضب و عذاب الیم است و در ضیق و ظلمت و وحشت مانند حفره‌ای است از حفره‌های آتش جهنم چنان‌که خدای متعال در قرآن مجید می‌فرماید «وَمَنْ شَرَحَ بِالْكَفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنْ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (و هر کس که دل به کفر بنهد به غضب خداوند و عذاب الیم دچار گردد)^۱

پس باتوجه به مثال مذکور می‌توان گفت انسان نیز دارای چهار حیات است و هرگاه انسان مُرد و از این جهان رخت بربست فقط دو حیات اخروی برای او باقی می‌ماند، در صورتی که اهل آخرت باشد و حیات نباتی و حیات حیوانی از وی منقطع می‌گردد و سرّ این‌که ما به جای آن‌که بگوییم حیات نباتی و حیات حیوانی منعدم می‌گردد گفتیم «منقطع می‌گردد» این است که طبق تحقیق فلسفی، هرچه در صحنه وجود

قدم نهاد دیگر معدوم نخواهد شد (بلکه یا به صورت دیگری و یا به عالم دیگری انتقال و ارتحال می‌یابد) والا لازم می‌آید که نام او از دفتر علم الهی محو و زایل گردد در حالی که خدا می‌فرماید «وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ» (و ذره‌ای در آسمان و زمین از علم پروردگارت خارج نیست)^۲ و معلوم است که برای جسد وجودی است همان‌طور که برای نفس وجودی است و برای قالب و پیکر تکوینی است همان‌طور که برای قلب است.

پس برای هر یک از چهار حیات انسان قبری است حقیقی و مخصوص به آن. پس قبر حیات جسدانی نباتی و حیوانی عبارت است از مقدار تکون تدریجی و مدت تبدیل و تحول استکمالی آن‌ها در دنیا (به حکم حرکت جوهریه که صورت حادثی بی‌درنگ در قبر تبدیل و تحول مدفون می‌گردد تا صورت دیگری بر وی افزوده گردد و آن صورت نیز در همان قبر مدفون گردد تا زمانی که استکمال و استبدال تدریجی به غایت و نهایتی منتهی گردد و صورت جسدانی دنیوی به صورت برزخی اخروی بدل گردد) و این قبر مقبره‌ای است برای صور اکون حادثه‌ای که در علم سابق اجمالی الهی و علم لاحق تفصیلی او، چه قبل از ورود در مقابر این جهان و چه بعد از صدور و ارتحال از این جهان، معلوم و موجود بودند و بدین قبلیت (یعنی قبلیت وجود صور اکوان حادثه و ورود آن‌ها بدین عالم) در حدیث نبوی

۱- نحل، ۱۰۶.

۲- یونس، ۶۱.

مقتضای آیه شریفه «منها خلقناکم و فیها نعیدکم» (از خاک آفریدیم شما را و روی آورند).

و اما ارواح مکدر تاریک منکوس و نفوس شقاوت پیشه‌ای که نعمت‌های خدا را کفران کرده و به مضمون آیه شریفه «وَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ»^۱ لباس گرسنگی و محرومیت از طعام‌های اخروی و علوم و معارف الهی و ترس و وحشت از هر چیزی بر قامت آن‌ها پوشیده، ایشان با بارهای سنگین رذایل و بال‌های چیده شده به مقراض بُعد و احتجاب و دل‌های زنگ‌زده و قبض شده به کدورات و دست‌های بسته شده به ریسمان‌های علایق جسمانی و پا‌های کنده شده به غلها و زنجیرهای شهوات و تمایلات نفسانی از مقام شامخ عرش و قرب به حضیض فرش و بُعد روی آوردند و به مضمون آیه کریمه «و کَلِمَةً خَبِیْثَةً کَشَجَرَةً خَبِیْثَةً اجْتَسَتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَالَهَا مِنْ قَرَارٍ»^۲ همچون گیاه گندیده و نامطلوبی که از بالای زمین برکنده شده و روی قرار و استقرار ندارد، نه روی زمین است و نه در هوا بلکه معلق مابین زمین و هوایند و بالتیجه این نفوس، منکوس و معلق فیما بین عرش و فرش و آویزان مابین آسمان و زمین‌اند و همان‌طور که قرآن مجید در آیه شریفه «وَلَوْ تَرَى إِذَ الْمَجْرُمُونَ نَاكِسُوا رُؤُسِهِمْ عِندَ رَبِّهِمْ»^۳ از کردار خود پشیمان و در مقابل خدای خویش سر به زیر افکنده‌اند.

که می‌فرماید «خُلِقَ الْأَرْوَاحُ قَبْلَ الْأَجْسَادِ بِالْفُیِّ عَامٍ» (ارواح دو هزار سال قبل از اجساد آفریده شده‌اند) اشاره شده است و بدین بعدیت (یعنی بعدیت صدور آن‌ها از مقابر تکون تدریجی دنیاوی و ارتحال آن‌ها به عالم آخرت) در آیه شریفه «وَاللَّهُ تَرْجَعُ الْأَمْوَرُ» (بازگشت کارها به خداوند است)^۴ اشاره شده است و به هر دو قسم در آیه شریفه «کَمَا بَدَنْکُمْ تَعُودُونَ» (چنان‌که خلقت شما را آغاز کرد، بازگشت خواهید کرد)^۵ نیز اشاره شده است.

و اما قبر نفس و روح، عروج به مأوای نفس و ارتقا به عالم ارواح و رجوع هر یک به اصل خویش است. چنان‌که قرآن مجید می‌گوید «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَیْهِ رَاجِعُونَ» (ما از خداوندیم و به سوی او بازمی‌گردیم)^۶ پس خدای متعال به قدرت کامله خویش دایره عرش را با سلسله عقول و نفوس ابداع فرمود و آن را مأوای و مرجع قلوب و ارواح قرار داد و با حکمت بالغه خود نقطه فرش را آفرید و آن را مسکن طبایع و اجسام قرار داد. سپس به مقتضای قضا و مشیت ازلی و صور اسرافیلیه عالم قضا به ارواح و قلوب فرمان داد که به قالب‌ها و ابدان فرشیه تعلق گیرند و سپس به مقتضای قدر حتمی خویش فرمان داد تا که قالب‌ها و اجساد با استعداد فطری خویش، قلوب و ارواح را در درون خویش برای برهه‌ای از زمان بپذیرند، تا آن‌گاه که خدا خواهد، و چون کتاب آفرینش ناگزیر به اجل و نهایت زمان زیست و حیات مادی منتهی گردید و هنگام مرگ و زمان حیات و زندگی حقیقی فرا رسید ارواح و قلوب به مقتضای آیه شریفه «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَیْهِ رَاجِعُونَ» به اصل و مأوای خویش بازگردند و اشباح و اجساد به خاک و ذرات پراکنده آن به

۱- بقره / ۲۱۰.

۲- اعراف / ۲۹.

۳- بقره / ۱۵۶.

۴- نحل / ۱۱۲.

۵- ابراهیم / ۲۶.

۶- سجده / ۱۲.

پس با بیانات گذشته ثابت و آشکار شد که موت، عارض بر اوصاف است نه بر ذوات. زیرا موت عبارت است از تفریق و جدایی مابین نفس و بدن و روح و جسد نه اعدام و رفع وجود؛ و معلوم شد که برخی از مقابر، عرشی و بعضی دیگر فرش‌اند و مقابر عرشی برای سابقین و مقبرین‌اند و مقابر فرش‌ی یا روضه‌ای است از ریاض بهشت و یا حفره و گودالی است از جهنم همان‌طور که در آیه شریفه «کما بدنکم تعودون»^۱ و آیه کریمه «فريقاً هُدى و فريقاً حقّ علیهم الضلالة» (گروهی به هدایت مخصوصند و گروهی به ضلالت)^۲ بدان اشاره می‌کند و عرش مقبره ارواح عرشیه است. چنان‌که حدیث شریف «اول ما خلق الله جوهر» تا آخر بدین مطلب دلالت می‌کند و فرش مقبره اجساد فرشیّه است و آیه کریمه «کما بدنا اول خلق نعیده» (همچنان‌که خلقت شما را آغاز کردیم اعاده‌اش می‌دهیم)^۳ ناظر به این مطلب است.

حکمت عرشیّه

و اما سبب موت طبیعی نه آن است که پیروان جالینوس و سایر اطبای طبیعی مسلک در کتب خویش بیان کرده و چنین معتقدند که عروض موت طبیعی به علت غلبه و استیلای حرارت بر رطوبات بدن است، به حدی که به طور کلی موجب فنا و نابودی رطوبات بدن شده و سپس خود نیز با فنای رطوبات، فانی و نابود می‌گردد؛ و لذا گفته‌اند که همان چیزی که سبب حیات در زندگی است، همان نیز علت و سبب مرگ است (زیرا از نظر آنان علت و سبب بقای حیات، بقای حرارت معتدل است به طوری که موجب فنای رطوبت لازم در بدن نگردد و علت و سبب مرگ طغیان و استیلای حرارت است که

موجب فنا و زوال رطوبت است. و نیز ایشان برای مرگ طبیعی علل دیگری بیان کرده‌اند که همگی مقدوح و مشکوک و نادرست به نظر می‌رسد. مثل این‌که گفته‌اند علت مرگ طبیعی متناهی بودن قوای جسمانی است (که نمی‌توانند به کار خود ادامه دهند). ولی از نظر ما این دلیل در صورتی صحیح است که وجود قوای جسمانی به تنهایی و بالاستقلال علت حیات انسان باشند و اما اگر (قوای جسمانی علت مستقل نباشند بلکه) علت آنها توأم با امداد علل و اسباب علوی (و تأثیر نفوس و اجرام سماوی) باشند، چنین نیست که تصور کرده‌اند. و یا مثل پاره‌ای از حکایات و افسانه‌های نجومی (و طلوع و غروب ستارگان را علت و سبب و یا دلیل بر حیات و یا موت اشخاص قرار داده‌اند)، که اکثر آنها جزافات و خرافاتی است که نه موجب ظن و نه موجب یقین است (و در این مورد حکایات و یا قصص بسیاری است که در عهد جاهلیت و حتی بعد از ظهور اسلام در اقواء و السنه عوام و شاید بعضی از خواص شایع شده بود و بیش‌تر آنها به افسانه شایهت دارد و نقل آنها در این کتاب شایسته نیست. هرچند سیر و حرکت نجوم و کواکب و غروب و طلوع و اشعه و اشراقات آنها جزء علل مُعَدّه حیات نبات و حیوان به^۴ ...

موجب - موجب و فاعل، موجب مقابل فاعل مختار است «و هو ما یجب علیه الفعل لا ما

۱- اعراف / ۲۹.

۲- همان / ۳۰.

۳- انبیاء / ۱۰۴.

۴- شراهد، صص ۱۴۵ به بعد.

يجب عنه الفعل» ← اختیار.^۱

موجود تام - عقول و نفوس را گویند. موجودات به اعتبار تأثیر و تأثر بر سه قسم اند. از این قرار:

۱- منفعل غیر فاعل مانند اجسام.

۲- منفعل و فاعل مانند نفوس فلکیه.

۳- فاعل غیر منفعل مانند عقول مجرد. و به تقسیم دیگر، موجودات یا طبیعی اند یا تعلیمی یا عقلی یا نفسی و به تقسیم دیگر یا تامند یا ناقص و یا فوق تمامند. ناقص هم یا مستکفی است یا غیر مستکفی. و به تقسیم دیگر موجودات یا بسیط اند و یا مرکب و به تقسیم دیگر آن که یا محسوس اند یا متخیل و یا معقول.^۲

موجود ناقص - اجسام و جسمانیات را گویند.

موجود ناقص مستکفی - افلاک را گویند.

موضوع حرکت - موضوع حرکت جسم است.^۳ ملاصدرا گویند: حرکت حالت سیالی است که نحوه وجود او بین فعل محض و قوت محض و لازمه فعل محض بودن امر متصل تدریجی قطعی است که بر وصف حضور و جمعیت وجود ندارد مگر در وهم بنابراین باید یک امر ثابتی باشد که حرکت عارض آن شود و این امر ثابت بالفعل باشد از جهتی و بالقوه باشد از جهتی دیگر و به عبارت دیگر باید جوهر مرکبی باشد از دو جزء. جزء بالقوه و جزء بالفعل و این جسم تواند بود. پس موضوع حرکت جسم باشد.

موضوع حکمت - در مورد بیان موضوع علم حکمت ملاصدرا در شواهد الربوبیه گویند: اشراق دهم: (برای هر علمی موضوعی

است که در آن علم از احوال و اوصاف و عوارض ذاتیه آن موضوع بحث می شود. مثلاً موضوع علم حساب عبارت است از عدد که در آن علم از احوال و اوصاف و عوارض اعداد بحث می گردد و یا موضوع علم طب عبارت است از بدن انسان که در آن علم از صحت و مرض و احوال و عوارض بدن بحث می شود). موضوع علم حکمت الهی عبارت است از وجود. زیرا محمولات (و اوصاف و احوال و احکامی که در این علم مورد بحث قرار می گیرد) همگی از جمله اموری هستند که اولاً و بالذات عارض بر موجود می گردند از آن جهت که موجود است بدون آن که (در عروض این امور) احتیاجی باشد به این که موجود، امری طبیعی (مانند جسم) و یا امری تعلیمی (مانند کم) گردد، چنان که در سایر علوم این احتیاج است. زیرا مطالبی که در سایر علوم مورد بحث قرار می گیرند، محمولاتی (یعنی احوال و اوصاف و عوارضی) هستند که عارض بر موجود مطلق نمی شوند. مگر بعد از آنی که موجود مطلق، امری و موجودی خاص از جنس حرکات و متحرکات یا از باب مقادیر متصل و منفصل باشند.^۴

مع ذلک در علوم جزئیهای که در تحت علم طبیعی (یعنی علمی که بحث از اجسام و انواع و اقسام و احکام اجسام می کند) و علم تعلیمی (یعنی علم ریاضی) قرار گرفته اند، بدین قدر از

۱- مبدأ و معاد، ص ۱۱۷ و مشاعر، ص ۲۲۳.

۲- مبدأ و معاد، ص ۲۰۳ و اسفار، ج ۳، ص ۱۲۴.

۳- اسفار، ج ۳، سفر ۱، ص ۵۹.

۴- شواهد، صص ۱۹ به بعد.

تخصیص و تعیین (و محدود ساختن موضوع) اکفا نمی‌شود بلکه باید (در موضوعات علوم جزئیه) مختصات دیگری بر آن موضوعات علاوه بر این که موضوع، صاحب طبیعت مطلقه (یعنی جسم طبیعی) و یا صاحب کمیت مطلقه (یعنی جسم تعلیمی) می‌باشد اضافه نمود (تا با این قیود اضافی بتوانند موضوع علوم جزئیه‌ای که در تحت علم طبیعی و یا در تحت علم تعلیمی‌اند قرار گیرند) و این علوم جزئیه که در تحت علم طبیعی و یا تعلیمی قرار گرفته‌اند عبارتند از مباحثی نظیر مباحث امزجه (یعنی مسائلی که مربوط به شرح و توضیح و تفصیل انواع ترکیبات عنصری است) و یا نظیر مباحث مربوط به اقسام اصوات و تألیف و ترکیب مابین اصوات و نغمات گوناگون آن‌ها و یا نظیر مباحث مربوط به احکام کواکب و سیارات و مسائلی که متفرع‌اند بر نسبی به نام نسب انظار نجوم و مقارنات و اتصالات آن‌ها به یکدیگر و یا نظیر غیر این علوم از سایر علوم جزئیه‌ای که بحث می‌کند از احوال موجوداتی که تنزلات و تخصصات خارج از مطلق وجود طبیعی و تعلیمی بر آن‌ها متضاعف گردیده است (معمولاً هر علمی دارای موضوعات و مسائل و مبادی است. مقصود از موضوع، امر کلی است که در علم بحث از احوال و عوارض آن می‌شود و مقصود از مسائل، احوال و عوارضی است که بر موضوع حمل می‌گردد. و مقصود از مبادی، مقدماتی است که قبل از شروع در بیان مسائل علم بایستی آن‌ها را یا به‌طور مسلم پذیرفت و یا وجود و صحت آن‌ها در علمی بالاتر و اعم از آن علم مورد نظر ثابت شده باشد. از جمله مبادی علم، اثبات وجود موضوع آن علم است که باید

در علم بالاتر یعنی علم اعم، مورد بحث قرار گیرد و لذا اثبات وجود موضوع علم ادنی، خود از مسائل علم اعلی است. مثلاً وجود جسم، موضوع علم طبیعی است که در آن از احوال و عوارض جسم بحث می‌شود ولی اثبات وجود جسم از جمله مسائل علم اعلی یعنی علم فلسفه کلی و الهیات بالمعنی الاعم خواهد بود).

ولی چون وجود از آن جهت که وجود است مستغنی از اثبات و تحدید است تا که برای اثبات آن نیازی به وجود علمی اعلی و اعم از فلسفه باشد و وجود در آن علم از جمله مسائل و مطالب آن علم قرار گیرد و در علم فلسفه از مبادی مسلمه باشد، لذا موضوع اول برای علم حکمت الهی همانا موجود است از آن جهت که موجود است، (یعنی موجود مطلق اعم از واجب و ممکن)، نه وجود واجب به تنهایی چنان‌که برخی گمان کرده‌اند. زیرا وجود واجب، خود، از جمله مطالبی است که بایستی در این علم (یعنی علم فلسفه اعلی) ثابت گردد. و اما مسائل علم حکمت الهی و مطالب مورد بحث در آن علم عبارت است از اثبات جمیع حقایق وجودیه که از آن جمله است اثبات وجود خدا و وحدانیت او و اسما و صفات و افعال و ملائکه و کتب و پیامبران او و اثبات عالم آخرت و کیفیت پدید آمدن عالم آخرت از ناحیه نفوس. پس حکیم الهی در حقیقت آن کسی است که ایمان بیاورد و تصدیق کند این معارف را که عبارتند از خدا و ملکوت اعلی و اسفل و کتب عرشی و لوحی و قضا و قدر الهی و سفرا و فرستادگان او و ایمان بیاورد به بازگشت هر چیز به سوی خدا. «یوم تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ» (روزی که زمین

منوعه اجناس به انواع من حیث الذات عارض بر جنس می شود در حالی که ذاتی است و عرضی نیست و خاص است و عام نیست و گوید: آنچه از عوارض ذاتی و یا غریب انواع است گاه از جمله اعراض اولیه ذاتیه جنس است و گاه چنین نیست پس در تقسیمات اولیه گاه اعراض اولیه سبب آن تقسیمات نمی شود و گاه اعراض اولیه سبب تقسیم جنس به انواع می شود.^۳

در باره موضوع علم حکمت ملاصدرا در شواهد الربوبیه آرد:

موضوع علم طبیعی - موضوع علم

طبیعی جسم است از آن جهت که در معرض تغییرات است و بحث در آن از عوارض ملحق به جسم طبیعی است. وی گوید شناخت امور طبیعی مبتنی است بر شناخت مبادی و علل و اسباب آنها، مبادی مشترک بین همه آنها و یا مبادی خاصه ای به بعضی، مبادی مشترک را به عنوان اصول موضوعه باید پذیرفت اما مبادی خاص علوم طبیعی را احیاناً ممکن است در علوم طبیعی بررسی و اثبات کرد وی گوید کسی که نفس خود را به فلسفه الهی ریاضیت داده باشد می داند که معرفت مبادی وجود مانند فاعل و غایت اقدم اند در شناخت از معلولات آنها و طریق اشرف در تعلیم این است که سلوک علمی مطابق با سلوک وجود باشد که نازل از اعلی به اسفل است.

دانشجوی علوم الهی از اعلی با شرف می آید و دانشجوی علوم طبیعی برعکس از

چیزی شود جز زمین^۱ و بدین علوم ربوبی در آیه شریفه «آمن الرسول بما أنزل الیه» (رسول به آنچه به او نازل شده ایمان دارد)^۲ صریحاً اشاره شده است. و از جمله مطالب و مسائل این علم، اثبات مقولات ده گانه جوهر و عرض نظیر کم و کیف و سایر اعراض است و این مسائل همگی برای موجود مطلق به منزله انواع محسوب می شوند.

و از جمله مسائل علم اعلی، اثبات امور عامه است (که بعداً به تفصیل در مورد آن بحث خواهیم کرد) و این امور عامه به منزله عوارض خاصه برای موجود مطلقند (که موضوع علم اعلی است). و این عوارض عبارتند از «واحد» و «کثیر» و «قوه» و «فعل» و «کلی» و «جزئی» و «علت» و «معلول» و «متقدم» و «متأخر» (و امثال این گونه مسائل که در علم اعلی مورد بحث قرار می گیرند). نیز از جمله مطالب این حکمت (یعنی علم اعلی) اثبات مبادی قصوی (یعنی علل) چهارگانه برای کلیه موجودات عالم است که عبارتند از «فاعل» و «غایت» و «ماده» و «صورت».

موضوع علم - قدمای فلاسفه گفته اند

موضوع هر علمی عبارت از امری است که در آن علم بحث از عوارض ذاتی آن می شود، عرض ذاتی عبارت از خارج محمولی است که لذاته ملحق به چیزی می شود و یا با واسطه امری که مساوی با آن چیز (در این جا موضوع علم) باشد. ملاصدرا گوید بر این تعریف و بیان اشکالاتی وارد شده است و این اشکالات در اثر نادانی فلاسفه به اعراض ذاتی و اعراض مختص به اشیاء است و نیز عدم اطلاع آنها است به ذاتیات و عرضیات اشیاء و سپس گوید فصول

۱- ابراهیم / ۴۹.

۲- بقره / ۲۸۵.

۳- اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۳۰.

جزئیات شروع می‌کند و به کلیات و مبادی می‌رسد.^۱

ملاصدرا در این بخش از اسفار نیز مسئله وجود و مراتب آن را عنوان کرده است و گوید: و مقصود از فعل طبیعت نحوی از وجود است. وی گوید مبدأ صوری مشترک بین امور طبیعی دو جهت دارند یکی جهت عقلی که حاصل به ابداع است و دیگر جهت طبیعی که مربوط به هیولی است که منظور افلاک و نفوس فلکی است که گوید قوای اجسامی ناشی از افلاک است و بالجمله دیدگاه‌های خاص ملاصدرا در باب اجسام طبیعی و نیروها و قوت‌ها و صورت‌های آن‌ها از این قرار است:

۱- قوت نوعی از وجود است و قدرت هم نوعی از وجود است.

۲- صورت، نوعی کامل‌تر از وجود است.

۳- جوهر از لحاظ وجودی قبول شدت و ضعف می‌کند به مانند وجود.

۴- ماده جهت ضعف وجود است و صورت جهت قوت آن.

۵- ترکیب صورت و ماده نوع ترکیب اتحادی است که مربوط به اتحاد وجودی آن دو است.

۶- مجموع صورت‌ها که حاصل از حرکت اجسام است از مبدئی به مقصدی دارای یک ماده است و درواقع یک وجود است.

۷- یک ماهیت ممکن است که دارای انحایی از وجود می‌باشد پاره‌ای شدید و پاره‌ای ضعیف پاره‌ای متقدم و پاره‌ای متأخر...^۲

موطن عهده - مراد از موطن عالم ذر است.^۳

میزان - از جمله مسائل که ملاصدرا و

متکلمان مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند مسئله میزان است که در قرآن مجید هم آمده است ملاصدرا در شواهد الربوبیه در این باب گوید:

و اما «موازن» (عبارتند از احکام و قوانین دینی و مذهبی) که کتب و صحایف اعمال بندگان در آن‌ها قرار داده می‌شوند (و بر آن‌ها عرضه می‌شوند تا با آن‌ها سنجیده شوند تا که صحت و مطابقت و یا عدم صحت و مطابقت آن‌ها با آن موازن معلوم گردد) همان‌طور که در این عالم، افکار و انظار علمی صحیح و باطل به وسیله علم میزان یعنی علم منطق و قوانین مضبوطه آن سنجیده می‌شوند تا صحت و فساد آن‌ها معلوم گردد و فکر صحیح از فکر فاسد باطل ممتاز و جدا گردد و آخرین چیزی که در میزان اعمال بندگان گذاشته می‌شود (تا شاید بدین وسیله حسنات بر سیئات اعمال آنان رجحان و غلبه پیدا کند)، گفتار بنده‌ای است که می‌گوید «الحمد لله» و لذا پیغمبر اکرم (ص) فرمود: گفتار الحمد لله پر می‌کند میزان اعمال بندگان را.

و باید دانست که کفه میزان هر کسی به مقدار علم و دانش او است (به نظام عالم و مبدأ وجود) و هر ذکر و عملی در میزان سنجش اعمال داخل می‌شود مگر ذکر «لا اله الا الله». زیرا برای هر عملی در این عالم، که عالم تضاد است، مقابلی است ولی برای توحید مقابلی جز شرک نیست و مسلم است که توحید و شرک در میزان واحدی

۱- اسفار، ج ۲، سفر ۲، صص ۲۶۴-۲۷۵.

۲- همان، صص ۲۷۶-۳۰۷.

۳- مبدأ و معاد، ص ۲۰۳.

میل = میل به معنای رغبت در چیزی است و به معنای حب است و به معنای خروج از حال استوا است و در فلسفه مبدأ حرکت اجسام به طرف علو و سفلی را میل طبیعی آنها گویند توضیح آنکه هر جسمی از اجسام و عنصری از عناصر دارای مرکز خاصی است که متمایل به آن می‌باشد چنانکه آتش طبعاً به طرف علو رود و خاک به طرف سفلی.

با هم جمع نمی‌شوند (و در مقابل یکدیگر قرار نمی‌گیرند). زیرا همان‌طور که یقین دائم ثابت، با ضد یقین (یعنی جهل و یا شک و تردید) در موضوع واحد جمع نمی‌شوند، همین‌طور در موضوع واحد در تعاقب یکدیگر قرار نمی‌گیرند (بدین‌گونه که گاهی شرک در نفس جایگزین توحید و یا توحید جایگزین شرک گردد، برخلاف سایر اضداد مانند سفیدی و سیاهی که هرچند در محل واحد با هم جمع نمی‌شوند، ولی در تعاقب یکدیگر قرار می‌گیرند). پس برای کلمه «لااله الاالله» چیزی که مقابل و معادل او باشد در کفه دیگری قرار نخواهد گرفت و هیچ چیزی بر وی رجحان و برتری نخواهد پیدا کرد (و هیچ عملی جای آن را نخواهد گرفت) همان‌طور که حدیث «صاحب السجلات» بر این مطلب (یعنی اهمیت و عظمت ذکر «لااله الاالله» دلالت دارد.

(زیرا در حدیث مذکور آمده است که شخصی در همه عمر هیچ کار نیکی انجام نداده بود ولی روزی از روی اخلاص، کلمه «لااله الاالله» را به زبان جاری کرد و بدین علت در روز قیامت در کفه حسنات او نودونه سجل یعنی دفتر حاکی از اعمال نیک گذاشته می‌شود تا بدین وسیله کفه حسنات بر کفه سیئات رجحان پیدا کند و این به برکت تلفظ به کلمه «لااله الاالله» است) و اما مشرکین همان‌طور که در آیه شریفه «فَلَا تُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا»^۱ بدان تصریح می‌کند، در روز قیامت هیچ وزن و ارزشی برای آنان قایل نیستند و کفه حسنات آنان به کلی عاری و خالی از خیرات و حسنات است زیرا (به علت شرک به خدا) اعمال نیک آنان به کلی حبیط و محو گردیده است. ← موازین.

ن

نار آخرت - صورتی از صورت‌های غضب خداوند است که ساری در عوالم است و جهنم شرری از شرر نار او و مطهری از مظاهر قهر او است و شرور ابلیس و جنود او و اولاد او مظهر ناری دیگر است فوق همه آنها که حاوی مظهری ناچیز و کوچکی از آن می‌باشد.^۱

ناقص - ناقص مقابل تام است و آن امری است که محتاج باشد به امر دیگری که خارج آن باشد تا او را کامل کند مانند اشیاء و موجوداتی که در عالم کون و فسادند و در تعریف آن گفته‌اند «هو الذی یحتاج الی امر خارج یعمده بالکمال مثل الاشیاء الی فی الکون.»^۲ تام

نبوت - مقامی است که هر کس بدان نایل شود قادر است از احکام خداوند و اوامر و نواهی او خبر دهد، نبی کسی است که خبر از فرمان‌های خداوند می‌دهد احکام حلال و حرام او را به مردم ابلاغ می‌کند ملاحظه در شواهد الربوبیه گوید:

اشراق اول: در بیان درجه نبوت نسبت به سایر درجات انسان

بدان برای انسان درجات و مقامات مختلف و متفاوتی است که بعضی از آنها حسی و مربوط به عالم محسوسات است، و برخی خیالی و در صحنه خیال است و بعضی دیگر

فکری و عقلی و مربوط به عالم فکر و اندیشه و ادراکات عقلی است؛ و بعضی دیگر شهودی و مربوط به عالم شهود و عیان است و این درجات و مراتب نامبرده در ازا و قبال عوالمی است که طبق ترتیب و نظام عالم وجود قرار گرفته و همان‌طور که می‌دانیم بعضی از این عوالم فوق عالم دیگری و برتر از او است.

پس نخستین منازل نفس انسانی، درجه محسوسات و سیر در عالم اجرام و اجسام و مادیات است. لذا مادام که انسان در این منزل جسمانی است حکم او عیناً مانند حکم کرمی است که در جوف زمین می‌خزد، و یا مانند حکم پروانه‌ای است که در هوا پرواز می‌کند. زیرا، درجه و مرتبه پروانه از درجه و مرتبه احساس بالاتر نرفته و حتی دارای مرتبه تخیل و نیروی خیال و قادر بر حفظ و نگاه‌داری صورت خیالی نیست و اگر پروانه دارای قدرت تخیل و حفظ صورت خیالی خویش می‌بود، پس از احساس سوختن از شعله شمع و یا هر آتش افروخته‌ای، مجدداً خویشتن را به طرف آن شعله و آن آتش افروخته شده سوق نمی‌داد. چه در نخستین

۱- تفسیر ملاحظه در ج ۲، ص ۲۰۴.

۲- اسفار، ج ۶، صص ۲۳، ۱۳۴، ۲۷۲.

مرتبه نزدیک شدن به آتش و شعله افروخته شمع، سوختن را احساس نموده بود.

بعد از درجه احساس، درجه خیال و تخیلات و ادراکات خیالی است و مادام که انسان در این درجه و مرتبه است حکم او حکم پرندگان و سایر حیوانات بی شعور و فاقد ادراک عقلی است. زیرا پرنده و سایر حیوانات هرگاه در یک محلی به وسیله چوب و یا هر آلت دیگری مضروب و یا مجروح شدند، بی درنگ از آن موضع فرار می کنند و دیگر بدان موضع محل بازگشت نمی کنند. زیرا این پرنده یا حیوان به منزل دوم و مرتبه دوم رسیده است که آن مرتبه عبارت است از حفظ و نگاهداری صورت خیالی اشیاء بعد از غایب شدن آن اشیاء از حواس پنج گانه.

پس مادام که انسان در این مقام و منزلت است، هنوز حیوانی است فاقد ادراک و شعور و ناقص. و نهایت حد او در این مرتبه این است که از آن چیزی که یک مرتبه از آن آزار و اذیت دیده است فرار کند و تا زمانی که از چیزی متأذی و متأثر نشده است، نمی داند که آیا آن چیز از جمله چیزهایی است که بایستی از آن فرار کند یا خیر.^۱

بعد از این مرتبه یعنی مرتبه سوم، درجه و مرتبه موهومات است و انسان در این منزل و مرتبه، حیوانی است کامل در حیوانیت، مانند اسب من باب مثال، که در درجه حیوانیت و توجه به پاره ای از موهومات، مرتبه کاملی دارد. زیرا اسب همواره از شیر هراس دارد و در هر آنی که او را از دور ببیند فوراً وحش زده شده و از آن ناحیه می گریزد، هرچند تا به حال از شیر به وی آسیبی نرسیده باشد. پس تنفر او از شیر

موقوف و مشروط به تأذی و آسیب دیدن از او شخص او نیست. بلکه گوسفند که برای اولین مرتبه گرگ را می بیند بی درنگ می ترسد و از وی فرار می کند و حال آن که همین گوسفند شتر و گاو را که جثه آنها به مراتب از گرگ بزرگ تر است و شکل و قیافه آنها وحشت آورتر است می بیند و ابداً از آنها ترس و واهمه ای ندارد زیرا در طبیعت شتر و گاو خوی ایداء آزار نهفته نیست.

تا بدین حد هر انسانی که دارای درجات نامبرده به خصوص مرتبه و درجه سوم باشد، با حیوانات و بهایم سهیم و شبیه و شریک است. و بعد از طی مراتب مذکور (به خصوص طی منزل سوم) آن گاه به عالم انسانیت ارتقا می یابد. پس ادراک می کند اموری را که در حس و خیال و وهم نگنجد و از امور آینده که هنوز به وقوع نپیوسته اند نیز می ترسد و مراقب آنها است و ترس و حراست او منحصر در امور عاجل و زودرس نیست و نیز اموری را که از حس و عالم وهم و خیال غایب و مستوراند ادراک می کند (که مقصود صور عقلیه و صور کلیه اند) و این انسان در چنین حالی طالب سرای اخروی و جویای بقای ابدی است (و از این جهان و لذایذ آن به کلی و یا آنچه که زاید بر ضرورت و لزوم حیات دنیوی است چشم می پوشد) و از این جاست که اسم انسانیت به حقیقت بر وی صدق می کند.

و این حقیقت یعنی حقیقت انسانیت همان روح منسوب به خدای متعال است که در آیه شریفه «فَتَقَحَّطْ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (سپس از روح

۱- ترجمه شواهد، صص ۴۶۶ به بعد.

خویش در او دمیدم)^۱ بدان تصریح شده است و در همین عالم درهای ملکوت بر روی وی باز می‌گردد و بالتبجه ارواح مجرد از قالب‌های جسمانی را با دیده ملکوتی مشاهده می‌کند و مقصود من از این ارواح، حقایقی است عاری و مجرد از کسوت تلویس و حجاب‌ها و پرده‌های اشکال گوناگونی که چهره حقیقت را می‌پوشانند. و این صور عقلیه مجردة حقیقه همان صور مفارقه‌ای هستند که بزرگان حکما و اصحاب معارج الهیه از اساطین و رؤسای پیشینیان اهل سیر و سلوک و عرفان و حکمت آن‌ها را به چشم خویش (در عالم خلسه و توجه کامل به ناحیه جناب قدس الهی) مشاهده کرده‌اند. چنان‌که افلاطون الهی از خویشتن و درباره خویش حکایت می‌کند و همچنین سقراط حکیم، آن عارف ربانی و فیثاغورث و انبازقلس حکیم بزرگ و سایرین دیده‌اند و مشاهدات خویش را در کتب و رسائل خود نقل کرده‌اند. و همچنین ارسطاطالیس معلم اول و سرسلسله حکمای مشائین نیز این صور قدسیه الهی را مشاهده کرده است. چنان‌که کتاب او که به نام اتولوجیا معروف است، بر این مشاهده دلالت دارد (و مشاهدات خویش را در آن کتاب بیان می‌کند).

و این عالم (یعنی عالم ارواح عالیه و عقول مجردة و صور مفارقه) عالمی است بسیار گشاده که برای میدان فسحت او نهایی نیست و عالمی است مشتمل بر اسرار الهی؛ و سیر و سیاحت در این عالم بی‌نهایت مانند سیر و سیاحت بر روی آب و دریای بی‌کران است؛ و مابدین جهت سیر و سیاحت در آن جهان عقلی را به سیر و سیاحت بر روی آب دریا تشبیه نمودیم که آن

جهان جهانی است سراسر مملو از حیات حیوان عقلی (یعنی حیوانی که جسم و روح آن سراسر عقلانی و مشتمل بر حیات عقلی است. همان‌طور که آب مایه حیات موجودات این عالم است) و برای این عالم عقلی طبقات بسیاری است که نخستین طبقه آن به منزله زمین آن عالم است و سقف عالم جسمانی است که در زیر آن عالم قرار گرفته است. همان‌طور که زمین بهشت، کرسی است و سقف بهشت عرش رحمان است. سپس همین انسان ترقی می‌کند و از این مقام به مقامی بالاتر و از این طبقه به طبقه‌ای عالی‌تر ارتقا می‌یابد که مثال و همانند او در این جهان، حرکت کردن در هوا و پرواز در فضا است.

ولذا هنگامی که به رسول اکرم (ص) گفتند که عیسی (ع) بر روی آب راه می‌رفت و آن حضرت فرمود: اگر یقین و ایمان او زاید بر این بود هر آینه از آب گذشته در هوا و فضا پرواز می‌نمود. و اما سیر و سیاحت در عالم محسوسات و راهپیمایی در اطراف و اکناف آن‌ها (و دلبستگی به آن‌ها) در مثل عیناً مانند راهپیمایی بر روی زمین و گردش و سیر و سیاحت در اطراف او است زیرا این عالم یعنی عالم محسوسات همگی به منزله زمین‌اند برای عالم ارواح. و مابین زمین (که عالم ارواح، به منزله آسمان برای این زمین است) عالم دیگری است به منزله کشتی (برای کسی که قصد سیر و سلوک و راهپیمایی در این کشتی دارد و این عالم به اعتباری عبارت است از عالم معانی جزئی که مابین معانی کلیه و محسوسات قرار

گرفته‌اند. همان‌طور که مابین زمین و آب یک کشتی وجود دارد که بر روی آب استوار گردیده است.

در مفاتیح الغیب گوید:^۱ نبوت را باطنی است که آن ولایت است و ظاهری است که آن شریعت است، پس نبی به واسطه ولایت از خداوند و یا ملک معانی و حقایق را دریافت می‌کند آن حقایقی که کمال مرتبه نبوت و ولایت به آن‌ها است و آن‌چه از خدا دریافت می‌کند بدون واسطه یا با واسطه به بندگان ابلاغ می‌کند و آن‌ها را تزکیه کرده حکمت و کتاب می‌آموزد و این امر ممکن نیست مگر به واسطه شریعت و شریعت عبارت از مجموعه اموری است که پیامبر آورده است از کتاب و سنت و آن‌چه استنباط می‌شود از احکام فقهی بر سبیل اجتهاد و یا:...

فی باطن النبوة وظاهرة

ان للنبوة باطناً و هو الولاية، و ظاهراً و هو الشريعة، فالنبي بالولاية يأخذ من الله او من الملك، المعاني التي بها كمال مرتبة في الولاية والنبوة، و يبلغ ما اخذه من الله بواسطة اولي بواسطة الى العباد، و يكلمهم به و يزكيهم و يعلمهم الكتاب والحكمة، و لا يمكن ذلك الا بالشرعية، و هي عبارة عن كل ما اتى به الرسول صلى الله عليه و اله من الكتاب و السنة، و ما استنبط منهما من الاحكام الفقهية على سبيل الاجتهاد، او انعقد عليه اجماع العلماء متفرع عليهما، و لما كان للكتاب ظهراً و بطناً و حذاً و مطلعاً، كما قاله عليه و اله السلام فظهره ما يفهم من الفاظه يسبق للذهن اليه، و بطنه المقومات اللازمة للمفهوم الاول، و حده ما اليه ينتهي غاية ادراك الفهم و العقول، و مطلعها ما يدرك منه على سبيل

الكشف و الشهود من الاسرار الالهية و الاشارات الربانية، و المفهوم الاول الذي هو الظاهر للعوام و الخواص، و المفهومات اللازمة للخواص، و الحد للكاملين الاخصيين منهم، و المطلع للمكلمين و خلاصة اخص الخواص، كاكابر الاولياء و العلماء الراسخين، و كذلك التقسيم في الاحاديث القدسية و الكلمات النبوية، فان فيها ايضاً انباءات و كما قيل شعر:

انا من اهوى و من اهوى انا

نحن روحان حللنا بدنا

ولا تتعجب من عناية الخالق الرازق حيث

يرزق من يشاء بغير حساب.

فی وجوب البعثة

و اما الكشف عن ماهية النبوة و سر وجوب البعثة فاسمع و اعقل: انه قد اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً و مضت عليه برهة من الزمان ما كان أمراً مشهوراً، و دعوى حدوث الانسان غنية عن البرهان، لان البدن المخلوق عن النطفة الكائنة من الطين اللازب، المخمر بيد القدرة اربعين صباحاً، كيف يكون قديماً غير مسبوق بزمان، فلا بد له من زمان سابق عليه لم يكن موجوداً فيه، بل و لا معلوماً مذكوراً، و ليس هذا مبالغة زائدة على الحقيقة في اثبات حدوث الانسان كما ظن، بل نحو وجود الشيء الزماني المتجدد لا يكون قبل زمانه، فلا يعلم هذا النحو بالعلم الحضورى الاحين وجوده، و اليه الاشارة في قوله تعالى: ننسأهم كما نسوا لقاء يومهم هذا تنبيهاً على هلاكهم و عدمهم من دارالقدس، ثم بعد مرور الشهور و كرور الدهور، خلق من نطفة امشاج حاصلة على اوسط مزاج، و هذه المدة و ما

۱- مفاتیح‌الغیب، ص ۴۸۵.

وقع فيها من الاستحالات والتجددات حسب ارادة الله و مشيئة في خلق الانسان، سماها القرآن تعديلا و تسوية في قوله تعالى: يا ايها الانسان ما غرك بربك الكريم الذي خلقك فسوَّك فعدلك في اى صورة ما شاء ركبك ثم بعد التعديل والتسوية افاضت عليه انوار الحواس بواسطة تسليط الحرارة الغريزية على الرطوبة الغريزية لاعداد الدخنة اللطيفة، واصعاد الارواح الهوائية منها، لتثبت بها النفس الناطقة، وهى بها تثبت النار، بل نورها بالفتيلة الدخانية، فينجذب كل منهما الى صاحبه انجذاب الحديد الى مغناطيس.

نفخ صور - این اصطلاح نیز یکی از اصطلاحات مذهبی است که از جهت ارتباطی که با مسائل فلسفی دارد مورد توجه صدرا واقع شده است حاصل کلام متشرعان در مورد نفخ صور این است که در روز و ساعت معین که آخر عمر دنیا می باشد اسرافیل که یکی از فرشتگان خداست نفخی در صور دمیده تمام موجودات عالم فانی شده و درهم می ریزند و عمر دنیا به پایان می رسد و بعد از مدت های مدید مجدداً نفخه دیگر در صور می دمند که مردگان زنده شده و محشور می شوند که نفخه دوم است در این که ماهیت صور چیست و چگونه است میان متشرعان و متکلمان اختلاف است و هر یک تعبیر و تفسیری برای آن کرده اند بعضی گویند آلتی است که برای جمع آوری لشکریان به کار برده می شود و هرگاه در آن دمیده شود صدای مهیب و عظیمی به وجود می آید.

بعضی دیگر گفته اند که مراد از صور مجموع صور است و معنی نفخ در آن ها نفخ ارواح است در صور. بعضی دیگر گفته اند کتابت از بعث و

نشور است.

صدرا گوید مراد از نفخ در صور احیا و افاضه روح و انشای حیات می باشد ولیکن انشای حیات در نشأت عالیّه مستلزم موت و انتقال از نشأت سافله است و به واسطه نفخه اول اجساد می میرند و ارواح زنده می شوند و در نفخه دوم «تقوم الارواح قیاماً بالحق لابدائها»^۱ ملاصدرا در شواهد الربوبیه مسأله نفخ صور را با دقت بررسی کرده و گوید:

اشراق یازدهم: در معنای نفخ صور
خدای متعال در قرآن مجید می گوید «و نفخ فی الصور»^۲ (و چند مورد دیگر). و چون از پیامبر اکرم پرسیدند صور چیست گفت شاخی است از نور که اسرافیل آن را در دهان خود گرفته است و در این که آیا قسمت فوقانی آن تنگ و قسمت تحتانی آن گشاد و یا بالعکس است مابین اهل حدیث اختلاف است. ولی به عقیده ما برای هر یک از این دو نظریه وجهی است درست و بجا و صور به سکون واو و همچنین به فتح واو، جمع صوره است (که مقصود، صورت نوعیه و حقیقت اصلیه هر چیزی است) و نفخه بر دو قسم است، و نفخه ای که آتش را خاموش می کند و نفخه ای که به علت دمیدن و وزیدن آتش را شعله ور می سازد و خدای متعال (در یک جای قرآن مجید در مورد نفخه اولی یعنی نفخه خاموش کننده شعله حیات) می فرماید «و نفخ فی الصور فصعق من فی السماوات و من فی الارض»^۳ (که به سبب آن حیات از کلیه

۱- اسفار، ج ۳، سفر ۴، صص ۲۷۴، ۳۷۶.

۲- کهف / ۹۹.

۳- زمر / ۶۸.

می‌کنند و بدان‌چه که حق می‌خواهد و می‌داند تکلم می‌کنند. پس بعضی از اشخاص کسانی هستند که می‌گویند «الحمد لله» و برخی دیگر آنانند که می‌گویند «من بعثنا من مرقدنا» (چه کسی ما را از خوابگاهمان برانگیخت)^۳ و برخی دیگر آنانند که می‌گویند الحمد لله الذی احیانا بعد ما اماتنا و الیه النشور» (شکر بر کسی که بعد از میراندن ما، ما را زنده کرد و حشر و نشر در پیشگاه او است).

حکمت مشرقیه

نفخه بر دو قسم است یکی نفخه‌ای که آتش را خاموش می‌کند و دیگری نفخه‌ای که آتش را برافروخته و مشتعل می‌سازد. پس وجود نفس و بقای آن، از ناحیه نفس رحمانی و نفخه الهی است و آن عبارت است از انبساط فیض وجود و وزش امواج هستی از وزش گاه روایح وجود، چنان‌که زوال و فناى نفس عبارت است از انقباض و انعطاف امواج فیوضات الهیه و در پشت این پرده سر دیگری از اسرار نهانی است (که از آن مفهوم آیه شریفه «انا لله و انا الیه راجعون»^۴ و معنی اسم باسط و قابض و دوران دایره وجود بر مرکز قدرت مطلقه عالم و دوام و ازلیت و ابدیت تجلیات الهیه در سرتاسر عالم و ظهور وی در جمیع مظاهر غیب و شهود و برتری انسان بر سایر آیات الهی معلوم می‌گردد).

ماسوی سلب می‌گردد) سپس نفخه دیگری در عالم وجود دمیده می‌شود (و این نفخه به مضمون آیه شریفه) «فاذا هم قیام ینظرون»^۱ (نفخه حیات‌بخش و زنده‌کننده‌ای است که کلیه ماسوی دوباره زنده می‌شوند).

پس هنگامی که این صور (یعنی صور طبیعی به وسیله استعدادات موجود در مواد) آماده و مهیای افاضه شدند (و ماده بدن بدین صورت متصور گردید) فتیله استعداد موجود در صورت عیناً مانند حشیش و گیاه خشکیده‌ای است که به اندک شعله‌ای مشتعل می‌گردد؛ و این استعداد عبارت است از استعداد برای قبول ارواح و نفوس ناطقه، نظیر استعداد حشیش به سبب عنصر ناری کامن در ذات او برای قبول اشتعال، و صور برزخیه (که پس از مرگ قائم مقام صور طبیعی‌اند) مانند چراغی می‌باشند که به وسیله ارواح و نفوس ناطقه کامن در آنها مشتعل می‌گردند (همان‌طور که چراغ به علت داشتن روغن و ماده دهنی آغشته به فتیله مشتعل می‌گردد).

پس اسرافیل یعنی ملک متصدی احیا در آغاز امر نفخه‌ای می‌دمد و آن نفخه بر صور طبیعیه مرور می‌کند و آنها را خاموش می‌کند؛ و سپس نفخه دیگری می‌دمد و این نفخه دوم بر صورتی که مستعد اشتعالند (به نام صور برزخیه) مرور می‌کند تا بدین وسیله نشاء دوم یعنی نشاء اخروی برپا شود و این صور برزخیه به وسیله ارواح و نفوس ناطقه (کامن در ذات و جوهر آنها) مجدداً مشتعل گردند، همان‌طور که آیه شریفه «فاذهم قیام ینظرون»^۲ حکایت می‌کند. پس صور برزخیه بدین‌گونه که گفتیم در عرصه محشر زنده می‌شوند و در مقابل حق قیام

۱- زمر / ۶۸.

۲- همان.

۳- یس / ۵۲.

۴- بقره / ۱۵۶.

پس معلوم شد که نباید گفتار بعضی از پیشینیان را دایر بر این که نفس، آتش است و یا شعله و شرری است (در نهاد انسان) و یا عنصری است از جنس هوا، برخلاف معنی حقیقی این الفاظ تلقی نمود و آن را حمل بر تجوُّز کرده و از آن‌ها معنی مجازی استفاده نمود.^۱

النشأة القدسیه - منظور عالم مجردات
است، عالم صور مفارقة الهیة و مثل توریة است.
نشر صحایف و کتب - ملاصدرا در
توضیح نشر صحف و کتب که در قرآن مجید هم آمده است گوید: ^۲ قول و فعل مادام که وجود آن‌ها در اکوان حرکات و مواد مکونات است. حظی از بقا ندارد (متدرج الوجود و غیر پایداراند) و لکن کسی که کاری را انجام دهد و یا سخنی گوید اثری از آن در نفس انجام‌دهنده فعل و گوینده سخن باقی می‌ماند یعنی تأثیری در نفس در اثر عمل و قول حاصل می‌شود که این آثار مدت زمانی باقی می‌ماند و چون افعال و اقوال تکرار شوند، پی‌درپی اثری در نفس می‌گذارند و آثار آن‌ها در نفس مستحکم می‌شود و به صورت ملکات درمی‌آید این کیفیات نفسانی که در اثر آثار اعمال و اقوال در نفس به تدریج شدت پیدا می‌کند و ملکه راسخه نفسانی می‌شود، یعنی صورت نفسانی که مبدأ آثار مختص به خود است و به سبب ^۳ آن افعال مناسب با آن‌ها صادر می‌شود به سهولت و بدون رؤیت و ملکه صفت‌ها از همین راه ایجاد می‌شود و همین‌طور مبدأ مکاسب عملی و علمی از این‌گونه طرق حاصل می‌شود و هرگاه نفوس آدمی را از افعال و اقوال این‌گونه تأثرات و سپس شدت یافتن آن‌ها در اثر تکرار اعمال و

اقوال نمی‌بود برای هیچ کس کسب و صنعتی و حرفه‌ای نبود و هیچ صفت علمی و عملی وجود نداشت و تأدب و تعلّم برای کسی حاصل نمی‌شد و در تمرین کردن اطفال در اعمال فایده‌ای نبود. پس این آثار حاصل از اعمال اقوال در قلوب و ارواح به منزله نقوش و کتابت است که حاصل می‌شود در صحایف و الواح چنان‌که فرموده‌اند «اولئک کتب فی قلوبهم بهم الايمان» و این قلوب و ارواح را در زبان شریعت صحایف اعمال نامند و این نقوش و صور همان‌طور که محتاج به قابل است که آن‌ها را قبول کند (که همان محل نقوش باشد) نیاز به فاعل یعنی مصوّر و کاتب دارد و مصورون و نویسندگان این‌گونه کتابت‌های نوری عبارت از کرام الکاتبین‌اند و کرام الکاتبین گویند از جهت کرامت ذاتی و افعالی آن‌ها و آن‌ها نوعی از ملائکه‌اند، ملائکه متعلق به اعمال بندگان.

و اقوال عباد که فرمود «و ان علیکم لحافظین کراماً کاتبین» و آن کرام الکاتبین دو گروه‌اند گروهی مربوط به راست‌اند و گروهی مربوط به چپ، یک گروه اعمال اصحاب یمین را نویسند و یک گروه اعمال اصحاب یسار را یا شمال را پس این ملائکه دو دسته‌اند و این صحایف و کتب از جنس اعمال و اقوال است. اعمال و اقوال خوب و بد. اصحاب یمین و اصحاب شمال و این است معنی صحایف و کتب که فرمود: «فمن اوتی کتابه یمینه فاولئک یقرؤون کتابهم ولا یظلمون کتابیه».

۱- اسفار، ج ۲، سفر ۴، ص ۲۷۴.

۲- واقعه / ۱۵۹.

۳- اسفار، ج ۲، سفر ۴، صص ۲۹۰-۲۹۲.

ملاصدرا مسأله نشر کتب و صحف را در شواهدالریویه به طور دقیق بررسی کرده و گوید: اشراق نهم: در بیان نشر کتب و صحایف (و این که مقصود از کتاب و صحیفه اعمال چیست)

هر چه را که انسان به وسیله حواس ظاهری ادراک می کند، اثری از آن به روح و نفس ناطقه وی متصاعد (و در آن منعکس) می گردد و همگی در صحیفه ذات و خزانه مدرکات او جمع می گردند؛ و آن صحیفه کتابی است که در دار دنیا از دیده ها مستور و پنهان است و با مرگ او آنچه که در مدت حیات از حواس وی پنهان بود و صورت آن در کتاب نفس و صحیفه ذات وی نوشته شده بود، در نظر او آشکار خواهد شد، کتابی که آن ها را ظاهر و آشکار نمی سازد مگر در وقت خود. و قبل از این گفته شد که رسوخ هیأت و احوال در نفس و تأکد و شدت اوصاف که در نزد اهل حکمت به نام ملکه و در نزد اهل نبوت و کشف به نام ملک و شیطان نامیده می شود موجب خلود ثواب (و مصاحبت با ملائکه) و خلود عقاب (و ملازمت با شیطان) خواهد بود.

پس معلوم شد که آثار حواصل از افعال و اقوال، در نفوس اشخاص به منزله نقوش و رسوم نوشته ها در صفحات الواح و اوراق اند همان طور که آیه شریفه «اولئک کتب فی قلوبهم الایمان» (اینان کسانی هستند که خداوند ایمان را در دل شان نقش کرده)^۱ بدین مطلب به طور صراحت دلالت می کند و این الواح نفسیه (که صور اعمال و اقوال در آن ها نقش می بندد) صحایف اعمال نامیده می شوند و این نقوش و صور مرتسم در نفوس همان طور که نیازمندند به

محل قابلی (به نام نفس) که آن ها را در خود بپذیرد، همین طور نیازمندند به نقاش و مصوری (که آن ها را در نفس تصویر نماید). پس تصویرکنندگان و نویسندگان (صور اعمال و افعال در نفوس) همان ملائکه ای هستند که در قرآن مجید از آن ها بعنوان «کرام الکاتبین» یاد شده و ایشان دو طایفه از ملائکه هستند، ملائکه یمنین (که در طرف راست مستقر و مأمور کتابت اعمال نیک اند) و ملائکه شمال (که در طرف چپ مستقرند و مأمور کتابت اعمال ناپسنداند) همان طور که خدای متعال در آیه کریمه «اذیتلقى المثلقین عن الیمین و عن الشمال» (هنگامی که گیرندگان و نویسندگان از چپ و راست اعمال او را می نگارند)^۲ از هر دو طایفه نام برده است و در حدیث آمده است «کل من عمل حسنة یخلق الله منها ملکاً یثاب به و من اقترف سیئة یخلق الله منها شیطاناً یعذب به» (هر کس حسنه ای به جا آورد خداوند فرشته ای از آن می آفریند که به توسط او به بنده نیکوکار پاداش دهد و هر کس مرتکب سیئه ای شود خداوند از آن شیطانی می آفریند که بدان عذابش کند).^۳

(و نیز در قرآن کریم درباره نفوس مقدسی که محل تجلیات انوار علوم و معارف الهیه و شایسته رحمت و عنایات سبحانیه و مقر نزول ملائکه و زیارتگاه آنانند می گوید) «ان الذین قالو ربنا الله ثم استقاموا تتنزل علیهم الملائكة» (کسانی که گفتند پروردگار ما همانا الله است و در این قول استقامت ورزیدند ملائکه بر آنان نازل

۱- مجادله / ۲۳.

۲- ق / ۱۸.

۳- شواهد، صص ۴۱۱ به بعد.

می‌گردد)^۱ الی آخرالآیه و در مقابل آن (در حق نفوس آغشته به کدورات امیال و شهوات دنیوی مردود از دربار الهی و جایگاه شیاطین‌اند) می‌گوید «هل أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَنْ تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ» (آیا آگاهتان سازیم که شیاطین بر چه کسی فرود می‌آیند)^۲ الی آخرالآیه و نیز می‌گوید «وَمَنْ يَغْتَسِ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ يَقِضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ» (هر که از یاد خداوند اعراض کند، شیطانی را هم‌نشین او می‌گردانیم)^۳ و باید دانست که هر یک از اهل بهشت و یا اهل جهنم به علت ثبات و دوام اخلاق و ملکات حاصل در نفس آنان مستحق خلود در بهشت و یا خلود در جهنم‌اند (که اگر الی الابد زنده بودند بر آن اخلاق و ملکات راسخ در نفس باقی می‌ماندند) نه به صرف آحاد و تعداد اعمال و افعال (و براساس کثرت آحاد و افراد اعمال صادر از آنان زیرا ملاک استحقاق خلود، ثبات و دوام و رسوخ اعمال و افعال و قصد و نیت ادامه و بقای بر آن‌ها است).

پس نتیجه مطالب گذشته این شد که هر کس در دار دنیا مرتکب مثقال ذره‌ای از عمل نیک و یا عمل بد شد، اثر آن عمل را در صحیفه ذات خود و یا در صحیفه‌ای اعلی و اشرف از ذات خویش مشاهده خواهد نمود، و همین عبارت است از نشر صحیفه و بسط کتاب اعمال؛ و چون هنگام آن رسید که چشم وی بر صورت ذات خویش بیفتد و آن، هنگام کشف حجاب بدن و رفع شواغلی است که از ناحیه حواس ظاهری وارد در ذات و نفس او می‌شد بدان‌گونه که در آیه شریفه «وَإِذَا الصُّحُفُ تُسْرَتُ»^۴ در آن هنگام به صفحه باطن خود و صحیفه قلب خویش (که محل انتقاش صور اعمال و افعال او

است) متوجه می‌گردد (و نتیجه و حاصل آن‌ها را در ذات خویش مشاهده می‌کند). پس هر کس که در دار دنیا از ذات خویش و محاسبه باطن خود غافل ماند، هنگام رفع حجاب و مشاهده صور اعمال در نفس خویش می‌گوید «ما لهذا الکِثْبَارُ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا» (این کتاب چیست که صغیره و کبیره‌ای را فرو نگذاشته و همه را برشمارده، و نتیجه کردار خود را حاضر یابد و پرودگار تو بر احدی ظلم نمی‌کند).^۵

و باید دانست که علت و منشأ این امر چنان‌که قبلاً گفته شد این است که دار آخرت دار حیات و ادراک است، همان‌طور که خدای متعال در قرآن مجید می‌فرماید «وَأَنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ» (حیات واقعی در سرای آخرت است)^۶ و مواد و عناصر سازنده ابدان اشخاص اخروی همان تأملات فکریه (درباره بعضی از اشخاص) و تصورات وهمیه (درباره برخی دیگر) است که بر همین اساس، اخلاق و نيات (خوب و بد) اشخاص (به صورتی مناسب با آن‌ها) تجسم می‌یابند و به مضمون آیه شریفه «يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ»^۷ سرایر و ضمائر افراد و اشخاص آشکار می‌گردند؛ چنان‌که اعمال و افعال در دار دنیا (به سبب تعلق نفس به بدن)

۱- فصلت / ۳۰.

۲- شعرا / ۲۲۲.

۳- زخرف / ۳۶.

۴- تکویر / ۱۰.

۵- کهف / ۵۰.

۶- عنکبوت / ۶۵.

۷- طارق / ۹.

جان می گیرند و زنده می شوند و خودنمایی می کند با این فرق که در عالم آخرت، فعل مقدم بر قوه و ملکه است و در این عالم برعکس آن است و خداوند متعال در قصه فرزند نوح می فرماید «انه عمل غیر صالح»^۱ (یعنی فرزند تو در مقام مخالفت و مقاومت در برابر تو نتیجه ملکاتی است ناشی از اعمال متعاقبی که به نفس سرکشی تبدیل یافته و این نفس نیست مگر ملکات مختص به او).

و در حدیث آمده است «خَلَقَ اللهُ الْكَافِرَ مِنْ ذَلْبِ الْمُؤْمِنِ» (یعنی خدا ماده وجود کافر را از گناهان مؤمن آفریده است پس صفت گناه مؤمن و عمل ناپسند او به صورت انسان کافر تجسم یافته است و خلاصه این که این آیه و این حدیث، تجسم اعمال را حتی در دار دنیا تأیید و تثبیت می کند) و نیز فیثاغورث حکیم در مقام خطاب به انسان می گوید «بدان که تو به زودی در معرض اقوال و افعال و افکار خود قرار خواهی گرفت و از هر حرکتی از حرکات فکری و یا قولی و یا فعلی صادر از تو صورتی روحانی و یا صورتی جسمانی در وجود تو ظاهر و آشکار می گردد. پس اگر حرکت مذکور، حرکت غضبیه و یا شهوانیه باشد ماده تکوین شیطانی می شود که تو را در مدت حیات دنیوی آزار می دهد (و از ملازمت با او رنج می ببری و موجب سلب آسایش از تو خواهد شد) و پس از مرگ تو را از ملاقات نور (یعنی انوار عقلیه الهیه و ذوات قدسیه نوریه) محجوب و محروم می سازد و اگر حرکت، حرکت عقلیه (و سیر و سلوک در معارف کلیه الهیه) باشد به صورت ملکای ظاهر می گردد که در دار دنیا از ملازمت و منادمت با او لذت می ببری»^۲

نفس - در تحت عنوان کلمه جوهر و مقولات بیان شد که نفس جوهری است که ذاتاً مستقل بوده و فعلاً متعلق به اجساد و اجسام است. مسأله نفس نیز یکی از مسائل مهم فلسفی است که از قدیم الایام مورد توجه فلاسفه قرار گرفته و از لحاظ ماهوی و وجودی مورد بحث آنان قرار گرفته است و آرا و عقاید و نظریات مختلفی در مورد ماهیت و وجود آن اظهار شده است که بعضی از اقوال در مورد ماهیت نفس از این قرار است.

۱- اجزای لایتجزی است ۲- نار است ۳- هوا است ۴- ارض است ۵- ماء است ۶- جسم بخاری است ۷- عدد است ۸- مرکب از عناصر است ۹- حرارت غریزی است ۱۰- برودت است ۱۱- دم است ۱۲- مزاج است ۱۳- نسبت میان عناصر است.^۳

صدرا هر یک از این اقوال را حمل بر معنی خاصی کرده است و خود در مقام بیان ماهیت نفس گوید.

خداوند متعال موجودات را به ترتیب و نظام احسن از اشرف به احسن آفریده است و عنایت او ایجاب می کند که همواره به موجودات فیض بخشد و فیض او دائم باشد و موجودات به واسطه استفاضه از ذات مفیض همواره در تکامل و سیر الی الکمال باشند و این فیض به ترتیب از اشرف به احسن نزول و افاضه می شود و واسطه ایصال فیض به اجسام و صور طبیعی، اجرام فلکی می باشند که به واسطه تأثیر اشعه

۱- هود / ۴۷.

۲- شواهد، صص ۴۱۱ به بعد.

۳- اسفار، ج ۱، سفر ۴، صص ۵-۱۴، ۲۵، ۲۳۱، ۲۳۵.

کواکب و گردش افلاک بر مواد طبیعی فیض می‌دهد و آن‌ها را همواره مستعد برای قبول صور کمالات و فعلیات می‌کند و آن‌ها را به مرتبتی می‌رساند که مستعد قبول حیات می‌شوند و اول امری که از آثار حیات در موجودات طبیعی ظاهر می‌شود حیات تغذیه و نشو و نما است و بعد حیات حس و حرکت است و بعد حیات علم و تمیز است.

هر یک از این سه مرتبت را صورت کمالی است که به واسطه آن صورت کمالیه آثار حیات مخصوص به آن، فیضان می‌کند بر آن و به عبارت دیگری هر یک از این سه نوع را صورت خاصی است که واسطه ایصال فیض و آثار حیات مخصوص آن مرتبت است بر مواد به واسطه قوایی که در آن مواد بوده و در خدمت آن صورتند.

آن صورت را نفس گویند و سه مرتبت دارد:
۱- نفس نباتی ۲- نفس حیوانی ۳- نفس ناطقه و حد جامع آن این است که گفته‌اند «قهی اذن کمال للجسم».^۱

و به بیانی دیگر گوید که ما مشاهده می‌کنیم که اجسامی در این عالم بوده که منشأ صدور آثاری خاص می‌باشند و آن آثار یکسان و بروتیره واحد نمی‌باشند مانند تغذیه و تنمیه و تولید و بالأخره حس و حرکت و مبدأ آثار ماده اولی نیست زیرا آن ماده قابلیت محض است و صورت جسمیه هم نیست زیرا آن مشترک مابین تمام اجسام است و اجسام در آثار یکسان نمی‌باشند.

و ناچار باید در اجسام مبادی دیگری باشد که در هر یک منشأ آثار خاص به آن است و آن مبادی نتوانند که جسم باشند پس قوتی باشند

متعلق به اجسام و بیان شد که هر قوتی که مبدأ آثار باشد نه برو تیره واحد نفس است.

و کلمه نفس نام برای آن قوه است نه از جهت ذات بسیطة آن بلکه از جهت مبدأ و منشأیت او برای افاعیل و آثار.

صدرا گوید نفس را حیثیات متعدد است که برحسب آن حیثیات به اسامی مختلف نامیده می‌شود مانند قوت و کمال و صورت. قوت نامند از جهت آن که «تقوی علی الفعل الذی هو التحریک و علی الانفعال من الصور المحسوسات و المعقولات» که ادراک باشد و صورت نامند به قیاس به ماده‌ای که حال در آن است که از مجموع صور نباتی و یا حیوانی پدید آید و کمال نامند از جهت آن که موجب کمال نوع است.

و از این جهت است که نفس را به کمال تحدید و تعریف کرده‌اند و اولی از صورت است زیرا صورت مشترک و منطبق در ماده است پس نفس کمال است برای جسم لکن کمال اول و آن چیزی است که نوع به واسطه آن نوع می‌شود و مانند شکل برای شمشیر و دیگر کمال دوم و آن چیزی است که تابع نوعیت چیزی است از آثار و افاعیل مانند برندگی برای شمشیر و تمیز و احساس و حرکت بالاراده برای انسان که این نوع کمالات ثانوی‌اند و انواع در نوعیت نیازی به آن‌ها ندارند پس حیوان حیوان است بالفعل گرچه متحرک بالاراده هم نباشد پس نفس کمال اول است برای جسم و این جسم اعم از جسم طبیعی و صناعی نیست بلکه مراد

۱- اسفند، ج ۱، سفر ۴، صص ۲۸۷، ۲۹۳ و ۳۶۰ و ج ۲، سفر ۴، صص ۹۲-۹۵.

جسم طبیعی است که «یصدر عنه کمالاته الثانیة» به واسطه آلات که معین بر صدور افعال اند.

در جای دیگر گوید بدن انسان به استعداد خاص خود از واهب الصور مستدعی صورت مدبره متصرفه است که حافظ تشخیص و نوع آن باشد و از نفوس مبدعه بر قوایل جسمانی استعدادات نفسانی فایض می شود.

و معنی کینونت سابقه نفس بر بدن همین است نه آن که نفوس ناطقه انسانی از ابتدا کینونت مجرده داشته باشند چنان که دیگران می گویند.

صدرا گوید: نفوس جسمانی الحدوث بوده و روحانی البقاء اند و آن ها را نشأت سه گانه است توضیح این که.

نشأت وجود متلاحق و متلاصق اند و با تفاوت مراتبی که دارند بعضی متصل به بعضی دیگرند و نهایت هر مرتبتی بدایت مرتبت دیگر است و آخرین درجات نشأت تعلیقیه، اولین درجات نشأت تجردیه است و در عالم تجرد محض حدوث و تعلق وجود ندارد.

نفس انسان را نیز سه نشأت است اول نشأت صورت حسیه طبیعی و مظهر آن حواس خمس ظاهره است که دنیا هم گویند نشأت دوم اشباح و صور غایبه ای از این حواس است و مظهر آن حواس باطنه است که عالم غیب و آخرت گویند نشأت سوم نشأت عقلیه است که دارمقربین و دار عقل و معقول است و مظهر آن قوت عاقله انسان است نشأت اول دار قوت و استعداد است و دوم و سوم دار تمام و فعلیت و فرمودند «ولقد خلقناکم ثم صورناکم...»

و بالأخره نفس در مرتبت و نشأت اولی

خالی از علوم تصوربه و تصدیقه است و اولین علم او علم او است به ذات خود.^۱

و در ابتدای حال درجت وجودی او در حدود درجه نباتی است (در ابتدای جنینی) و در مرحله طفولیت به درجت حیوانی می رسد و بعد از کمال و بلوغ به درجه انسانیت و کمال خود می رسد و این هنوز اولین نشأت نفس ناطقه است.

و بعد از مرتبت عقل هیولانی که فاقد تمام تصورات است به مرحله بالملکه می رسد که بعضی از صور را دریافته است و در این مرحله اولین علم او علم به ذات خود است و بعد از طی مراحل کمال به مرتبت فعلیت و عقل بالفعل می رسد و بعد از آن به مرتبت عقل بالمستفاد که مرتبت کمال ممکن او است «مادام که متعلق به بدن است» و بعد خلع لباس و قشر کند و متصل به روحانیات شود.

و بنابراین نفس در اولین مرحله تکونش مفارقة القوام از بدن نمی باشد بلکه او را استعداد قوام و تجرد هست و جوهر جسمانی است که به طور تدریج کمال یابد تا آن که مجرد شود و قائم به ذات گردد و موقعی که از مرتبت قوت به فعل آید «صارت عقلاً بسیطاً» که کل الاشیاء و مدرکات است و در ابتدا قوت نفس ساری در تمام اعضا است به وجوه تصرفات.

نفوس انسانی در مرحله تجرد مدرک کلیات می باشند.

صدرا از نشأت سه گانه نفس تعبیرات مختلفی کرده است که از جمله نشأت حسی و

خیالی و عقلی است.^۱

او از وجهی و به اعتبار محل و مظهر، نفس را منقسم به سه جزء کرده است:

- ۱- نباتی که موضع آن کبد است.
- ۲- حیوانی که موضع آن قلب است.
- ۳- انسانی که سلطان آن دماغ است و ابتدا جزء نباتی حادث و بعد حیوانی و بعد انسانی و حیوانی به فساد بدن فاسد و انسانی باقی می ماند.

و نفس انسانی در تمام افراد اعم از بالغ و غیره موجود است نهایت متفاوت بوده و دارای مراتبی است.

و در محل خود بیان شده است که او گوید نفس انسان از جمله صور طبیعی است برای اجسام و فصلی از فصول اشتقاقی آن است که محمول بر آنها است که با انضمام آن به جسمیت حیوانیه، نوع طبیعی واحدی که انسان طبیعی باشد موجود گشته و تدریجاً از نوعی به نوعی دیگر منتقل می گردد.

و خلاصه کلام آن که صدرا نفس را به تقسیم اولیه بر سه قسمت کرده است:

۱- نباتی که در تعریف آن گوید «وهی کمال اول لجسم طبیعی آلی من جهة ما يتولد ويربو ويتغذى».

۲- نفس حیوانی و در تعریف آن گفته است «وهی کمال اول لجسم طبیعی آلی من جهة ما يدرك الجزئیات و يتحرك بالارادة»

۳- نفس انسانی و در تعریف آن گوید «وهی کمال اول لجسم طبیعی آلی من جهت ما يدرك الامور الکلیه و يفعل الافعال الکائنة بالاختیار الفکری والاستنباط بالرأی»^۲

صدرا برای اثبات تجرد نفوس انسانی

براهین متعددی ذکر کرده است که از آن جمله است:

الف - برهانی که شیخ الرئیس به آن تکیه کرده و مورد توجه قرار داده است و بیان آن این که ما را رسد که ذات خود را تعقل نماییم بدون التفات به عوارض جسمانی، پس ذات ما حاصل برای ما است و هرچه ذاتش حاصل برای ذاتش باشد قائم به ذات خود است.

پس نفس جوهر قائم به ذات خود است البته بیان این برهان مبتنی بر مقدماتی است که ما از ذکر آنها صرف نظر کردیم.

ب - نفوس ماراست که صور کلیه را ادراک کند و ثابت شده است که صور کلیه ماده و مادی نیستند پس در ذهن اند و محل آنها جسم نتواند باشد پس جوهر مجردند این برهان را صدرا قبول کرده است.

ج - قوت عاقله را توانایی و قدرت است بر افعال غیرمتناهی درحالی که هیچ یک از قوای جسمانی را توانایی بر افعال غیرمتناهی نمی باشد پس قوت عاقله جسم و جسمانی نمی باشد.

د - هرگاه قوت عاقله منطبع در جسم باشد مانند قلب و دماغ یا دائمة التعقل است مرآن جسم را یا غیر عاقل است، دائمة التعقل نتواند باشد و نمی باشد بالوجدان و به کلی غیر عاقل هم نمی باشد بلکه یک دفعه عاقل است و یک دفعه عاقل نیست پس قوت عاقله منطبع در جسم نیست و این اجسام آلات فعل اویند.

۱- مبدأ و معاد، ص ۳۶۳ و خواهد، ص ۲۳ و رسائل، ص ۲۸۴ و اسفار، ج ۲، سفر ۴، صص ۵۶، ۸۶ و ج ۱، سفر ۴، ص ۲۸۷.

۲- مبدأ و معاد، صص ۲۱۳-۲۱۵.

هـ- اگر قوت عاقله جسمانی باشد در سن پیری و فتور و ضعف جسمانی آن هم فتور یابد و ضعیف شود در صورتی که چنین نیست. و - زیادی تفکر و تعمق در مسائل فکری و عقلی موجب ذبول بدن است و سبب استکمال نفس است به واسطه خروج از مراحل قوت به فعل و هر اندازه نفس قوی شود علاقه او از بدن کم می شود و شیء واحد نمی تواند هم موجب کمال و هم نقص شود پس نفس قائم به بدن نیست.

ز - نفس در فعلش بی نیاز از ماده است یعنی در ادراک ذات و آلات و افعالش مستغنی از ماده است و آنچه به این صفت باشد مستقل و مجرد است.

ح - مواد و اجسام قابل استحاله و تحول و تقلب اند و فرسوده شده و تحلیل می روند برخلاف نفس.

ط - مدرک در تمام اقسام ادراکات یک چیز است و جسم را ممکن نباشد که مدرک باشد و قوای جسمانی هم مدرک نمی باشند و قوت و صفات دیگر جسمانی نیز نتوانند مدرک باشند و الا تمام اعضای بدن انسان مدرک یکدیگر بودند و هر یک کار دیگری را انجام می داد.

ی - صور علمیه ای که برای انسان حاصل می شود گاه زایل شده و بدون اکتساب و سبب جدید دوباره حاصل و برمی گردند در حال که بازگشت اجسام احتیاج به اسباب جدیدی دارند برخلاف استرجاع صور علمیه پس مدرک صور علمیه جسم نباشد.

صدرا اکثر این براهین و حجج را مردود می داند.^۱

نفس الامر - درباره نفس الامر بین فلاسفه

اختلاف است. پاره ای از حکما گویند نفس الامر عبارت از عقل فعال است و مراد از امر، چیزی است مقابل با خلق و مرادشان از موجود فی نفس الامر، موجود در عالم امر است و گفته اند: آنچه از احکام در ذهن ما هست اگر مطابق بود با آنچه در عقل فعال است قهراً با آن چه در نفس الامر است مطابق و صادق خواهد بود و الا کاذب خواهد بود و بالجمله صدق و کذب خبر مطابقت با نفس الامر و عدم مطابقت با آن می باشد.^۲

و ذهب الحكماء إلى أنَّ نفس الأمر عبارة عن العقل الفعَّال عندهم، فالمراد بالأمر «هو المعنى المقابل للخلق»، فيكون مرادهم من الموجود في نفس الأمر الموجود في عالم الأمر.

قالوا: إن ما في أذهانتنا من الأحكام إن كانت مطابقة لما في العقل الفعَّال كانت صادقة مطابقة لما في نفس الأمر - و الا فكانت كاذبة -.

نفس حیوانی - نفس حیوانی را دو قوت است یکی محرکه و دیگری مدرک، محرکه هم یا محرکه باعنه است و یا محرکه فاعله است. -^۳ نفس.

نفس رحمانی - عقل، وجود و مفارقات عقلیه و اول ماصدر و اول ما خلق.^۴

نفس ناطقه - فلکیه یکی از مباحث فلسفی بحث در عقل و یا نفس ناطقه فلکیه است که آیا افلاک دارای نفوس ناطقه اند یا نه.

۱- اسفار، ج ۲، سفر ۴، صص ۷۸، ۸۶، ۹۴-۹۵.

۲- تفسیر، ج ۲، ص ۱۴۳.

۳- اسفار، چاپ سنگی، ج ۴، ص ۱۲.

۴- همان، ج ۷، ص ۵ و ج ۲، ص ۳۵۴.

ملاصدرا در شواهد الربوبیه گوید:

اشراق یازدهم: در بیان نفس فلکی به طور اشاره و اجمال

اجرام علوی دارای نفوس ناطقه‌اند و این از جمله مطالبی است که حکمای طبیعی بر حسب اصول و قوانین علم طبیعی آن را ثابت کرده‌اند. (دلیل مشهود در نزد آنان این است که حرکات اجرام فلکی حرکات ارادی است. زیرا هر وضعی از اوضاع ممکنه را که به وسیله حرکت طلب می‌کنند، پس از حصول آن وضع بی‌درنگ آن را رها می‌کنند و مجدداً آن را طلب می‌کنند و علی‌الدوام در طلب آن وضع و فرار از آن وضع بوده و می‌باشند و این چنین حرکتی جز به وسیله اراده امکان‌پذیر نیست. پس این حرکت حرکت ارادی است نه طبیعی زیرا طبیعت هر جسمی پس از نیل به حیز طبیعی خود از حرکت باز می‌ایستد و هرگز آن را رها نمی‌کند و از آن فرار نمی‌کند تا این که مجدداً آن را دنبال کند مگر آن که قوه قاسر آن را از حیز طبیعی بیرون کند و یا آن که آن را به خلاف حیز طبیعی سوق دهد. و مسلم است که وجود اراده‌ای این چنین حاکی از وجود نفس ناطقه است و صدور این عمل از نفس حیوانی به طور دائم محال است. زیرا اولاً دوام و بقای حیات به علت ترکیب از اضداد بر وی ممتنع است و ثانیاً منجر به هلاکت او خواهد شد).

و از جمله مطالبی که به سرعت این مسئله را (یعنی وجود نفس ناطقه در اجرام فلکی) آشکار می‌سازد این است که مانع از قبول فیض در مورد اجسام، تضاد عناصر و تفساد (ناشی از ترکیب) و کثافت طبیعی ناشی از بعد و دوری از اعتدال مزاج است. آیا نهی‌بینی هنگامی که

اجسام بسیط به یکدیگر می‌پیوندند و از آن‌ها جسم مرکبی به وجود می‌آید صلاحیت آن‌ها برای قبول فیض ربانی (یعنی نفس و درجات مختلف آن) بیش‌تر می‌شود، حتی این که اگر در خروج از تضاد به غایت پیش‌روی کنند و به مرتبه اعتدال حقیقی نایل گردند، شایسته قبول ذات فیض (یعنی اتصال و اتحاد به فیض مقدس و رحمت واسعة الهیه) گردند.

پس باتوجه به این اصل چه تصور می‌کنی درباره اجرام شریف شفاف عاری از تضاد و دارنده حرکات مستدیر و شوق دائمی جهت تقرب به مبادی عالیّه وجود. اجرامی که از حرکات و گردش آن‌ها در فضای نامتناهی، خیرات و برکات بر کره زمین نازل می‌گردد و معلوم است که تأثیر افاضات و عنایات الهی نخست در عرش اعظم یعنی فلک اطلس که به منزله قلب عالم است ظاهر می‌گردد و از ناحیه فلک اطلس که جرم اقصی و فلک اعظم است بر بقیه افلاک و به توسط افلاک بر کره خاک نازل می‌گردد، بدان‌گونه که افاضل حکما بیان کرده‌اند.^۱

نفس نباتی - نفس نباتی را سه قوت است قوت غذایی که واسطه تبدیل جسم است به جسم مشاکل خود و قوت منمیه که قوتی است که مبدأ افزایش جسم است در اقطار خود و قوت مولده که از جسمی که در آن است آن ماده را گرفته و به استمداد اجسام دیگر مثلی دیگر می‌سازد و بالأخره مبدأ تولید جسمی دیگر است مشاکل با جسمی که در آن است.

۱- شواهد، صص ۳۵۰ به بعد.

نفوس تامه - مراد نفوس فلکیه است.^۱
نفوس ساذجه - نفوسی که در حد عقل هیولانی می‌باشند نفوس ساذجه گویند.^۲
 نفس.^۳

نفوس سماویه - نفوس عماله - مراد نفوس فلکی اعم از ناطقه و منطبعه.^۴

نفوس منطبعه - فلاسفه گویند برای افلاک دو نوع نفس است یکی نفس منطبعه و دیگری نفس ناطقه و نفس منطبعه در افلاک به مثابه روح بخاری در حیوان و انسان است که ساری در تمام اجزای افلاک است زیرا افلاک را مانند حیوان و انسان اعضا و جوارح خاصی نیست که آلات و مظاهر نفوس باشند از این جهت گویند آن‌ها را نفوس منطبعه می‌باشد.

نور - (نور و ظلمت) همان‌طوری که بیان شد یکی از ارکان فلسفه اشراقی مسئله نور و ظلمت است که صدرا در اکثر از مسائل فلسفی خود از آن استفاده کرده و به‌طور کلی از قواعد اشراقی در بسیاری از موارد متأثر شده است صدرا گوید:^۵

نور هم مانند وجود از اموری است که بی‌نیاز از تعریف است و تعاریفی برای آن کرده و گویند نور کیفیتی است که کمال اول برای شفاف است از جهت آن‌که شفاف است و یا کیفیتی است که ابصار آن متوقف بر ابصار غیر است تعریفات رسمی است نه حدی.

و بالجمله کسانی که گویند نور از کیفیات است خود در ماهیت آن اختلاف دارند بعضی گویند نور عبارت از ظهور لون است. و گویند ظهور مطلق، ضوء و خفای مطلق، ظلمت و متوسط بین اند و، ظل است.

صدرا گوید اگر مراد از نور «الظاهر بذاته

والمظهر لغيره» اراده شود مساوی با وجود است و بلکه نفس وجود است و در این صورت حقیقت بسیطی است و منقسم می‌شود به اقسامی چند مانند نور واجب بذاته و انوار عقلیه و انوار نفسیه و انوار جسمیه و غیره.

و اگر اراده شود امری که به واسطه آن اجسام دیگر آشکار و مبصر می‌شوند و به واسطه آن ابصار حاصل می‌شود حقیقت آن مورد اختلاف فلاسفه است از این قرار که:

بعضی گویند عرض است و از کیفیات محسوسه است بعضی گویند جوهر جسمانی است.^۶

و بالجمله در مورد ماهیت نور محسوس و نه نور غیرمادی یعنی همان نوری که وسیله رؤیت رنگ‌ها است سخن بسیار گفته‌اند پاره‌ای آن را جوهر جسمانی می‌دانند و پاره‌ای عرض دانسته‌اند.

ملاصدرا می‌گوید لازم است تذکر داده شود که کسانی که آن را عرض می‌دانند نباید فکر کنند که از عرض‌های معمولی است که به واسطه انفعال ماده و یا استحاله به وجود می‌آید و بلکه از عرض‌هایی است که دفعاتاً از مبدأ فیاض در محلی که پذیرای او است به وجود می‌آید یا به واسطه مقابله نیری و یا بذاته، و کسانی هم که گمان برند جسم است باید بدانند که از اجسام

۱- اسفار، ج ۱، سفر ۴، صص ۶۳، ۷۰، ۳۱۲، ۳۱۷، ۳۷۵.

۲- همان، چاپ سنگی، ج ۲، ص ۱۶۸.

۳- رسائل، ملاصدرا، صص ۱۵۳ - ۲۱۰.

۴- اسفار، ج ۱، سفر ۲، صص ۹۱، ۹۵ و ج ۱، صص ۶۳، ۴۱۱.

۵- همان، صص ۸۹ - ۹۱.

معمول مرکب از قوت و فعلیت و ماده و صورت نیست و بر فرض که جسم باشد خالی از کیفیات انفعالیه مانند رطوبت، یبوست، ثقل و خفت و غیره است و همین طور از کیفیات فعلیه که مقتضی آن انفعالیات است مانند حرارت که موجب حرکت به طرف فوق است و امثال اینها و بلکه ناگزیر باید از اجسام کاینه دلفیه باشد.

بدون استحاله و انفعال لکن کسانی که گویند جسم است این طور نظر داده اند که نور عبارت از اجسام صغوی است که از مضمیء منفصل می شوند و متصل به مضمیء می شوند (از نور دهنده و نور پراکننده منفصل می شوند و به مستضیل یا نورگیرنده می پیوندند) ملاصدرا می گوید این امر اصولاً ممتنع است زیرا بیش تر ستارگان نور پخش کننده اجرام کوکی دائم الاناره اند یعنی ستارگانی که دائماً نور می دهند و هیچ گاه اجزای آنها از آنها جدا نشده و نمی شود (معلوم می شود نمی دانسته اند که نور افاضه می شود و تراوش می کند) و اگر نظر آنان درست باشد لازم آید که اجرام نیره لاغر و کوچک شوند و باید می شدند و به تدریج تمام می شدند و از بین می رفتند و یا به مانند نبات و حیوان، بدل مایتحلل جایگزین تحلیل رفته می شد و لازم می آمد که اجسام آنها هم کاینه فاسده باشد (که البته آنها قبول نداشته اند) و در فلکیات این امر محال است.

از این رو بسیاری بر آن شده اند که اصلاً نور جسم نیست به این دلیل و دلایل دیگر مانند: اگر نور جسم بود حرکت طبیعی او به یک طرف بود و سایر جهات منور نمی شدند.

اگر نور جسم می بود بلافاصله و دفعه‌تاً موقعی که خورشید طلوع می کرد دنیا روشن

نمی شد و حال آن که می دانیم خرق و التیام افلاک محال است و دلایل و براهین دیگر.

در تعریف آن نخست ملاصدرا گوید: نور هم به مانند سایر محسوسات بی نیاز از تعریف است و تعریفی که شده است و گفته اند: کمال اول برای شفاف است از آن حیث که شفاف است و یا این که عبارت از کیفیتی است که ابصار به آن، متوقف بر ابصار به چیزی دیگر نمی باشد، این گونه تعاریف تعریف باخفی است و نه با عرف.

پاره ای گفته اند: نور عبارت از ظهور رنگ است تنها، و گفته اند: ظهور مطلق ضد است، و خفا مطلق ظلمت، و متوسط بین آنها ظل یا سایه است و مراتب هر یک مختلف است.

نور شمس را چون ذاتی او است ضوء نامیده اند و نور قمر را که اکتسابی از آفتاب است نور نامیده اند که البته آیات قرآن هم مفید همین معنی است و لمعان عبارت از نوری است که به وسیله آن رنگ جسم پوشیده می شود و آن دو قسم است، ذاتی و عرضی، ذاتی (یعنی لمعان ذاتی) را شعاع و عرضی را بریق نامند.

نور قیومی - مراد ذات حق است صدرا گوید هر قل حکیم گوید که اول الاوائل نور حق است که عقل ما آن را در نیابد و او خدا است.

و

واجب - در تحت عنوان کلمه امکان بیان

شد که فلاسفه کلیه مفاهیم را از نظر انتساب آنها به خارج بر سه قسمت کرده‌اند واجب، ممتنع و ممکن.

واجب یا واجب بالذات است یا واجب بالغیر و یا واجب بالقیاس.

کلیه موجودات عالم وجود در حال که موجودند واجب بالغیرند زیرا که موجودند و هر موجودی «ما لم یجب لم یوجد» پس چون موجودند واجب‌اند نهایت چون وجود آنها از غیر است پس واجب بالغیرند.

واجب بالذات یعنی موجودی که من حیث الذات مصداق موجودیت باشد و عین وجود باشد و موجودیت آن بدون قید و وصف و شرط باشد و اصل الوجود در حقیقت آن باشد و این که گویند وجوب وجود مرتبت تأکید وجود است وجوب ذاتی است.^۱

معنی واجب بالقیاس آن است که غیر استدعای وجوب او را دارد و بنابراین تمام معالیل مستدعی وجوب وجود علت خود می‌باشند اعم از وجوب بالذات یا بالغیر. پس ممکنات هم واجب بالغیرند و هم واجب بالقیاس و ذات واجب الوجود واجب بالذات و بالقیاس است.

واجب الوجود بالذات نتواند که هم قابل باشد و هم فاعل زیرا قابلیت با وجوب وجود منافات دارد و از این جهت واجب الوجوب بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات است و اگر از جهتی از جهات فاقد مرتبتی از کمال باشد در حصول آن کمال احتیاج به مکمل خواهد داشت و لازم می‌آید که از آن جهت ممکن باشد و لازم می‌آید که مرکب باشد از کمال و نقص. پس واجب بالذات را تمام کمالات و صفات وجودی حاصل بالفعل بوده و عین ذات می‌باشند.

و بالجمله موجودی که وجودش بذاته و لذاته می‌باشد واجب است در مقابل موجودی که وجودش به غیره است. وجودی که به خود و برای خود موجود است واجب الوجود است و آن ذات خداوند است و وجودی که به خود موجود نباشد و بلکه وجودش ناشی از موجودی دیگر باشد ممکن الوجود است. فلاسفه اعم از آنان که قایل به اصالت ماهیت‌اند و آنان که قایل به اصالت وجودند گویند در ذات حق وجود و ماهیت یکی است، وجود حق عین

۱- اسفار، ج ۱، ص ۱۰۸ و ج ۶، ص ۱۱ و مشاعر، ص ۷۳.

واحد = واحد مقابل کثیر است و تعاریفی که برای آن شده است همه تعاریف دوری است و بالجمله تعریف و تحدید آن ممکن نباشد مگر به مقابلیت با کثیر. واحد را برحسب تعلق آن به موضوعات و موارد اقسامی چند است.

۱- واحد بالاتصال. واحد شخصی که منقسم به اجزای مقداریه متشابه شود واحد بالاتصال است و اجزای آن همه در حقیقت باید متحد باشند.

۲- واحد بالترکیب و آن عبارت از امری است که متکثر بالفعل باشد و از جهت حصول ترکیب میان آن‌ها حالت وحدانی پیدا کرده باشند که واحد بالاجتماع نیز می‌گویند.

۳- واحد بالجنس که عبارت از مابه‌الاشتراک میان انواع مختلفه الحقایق است و آن انواع از لحاظ جنس با هم دیگر وحدت دارند.

۴- واحد بالعدد که واحد شخصی است و اقسام دیگری که در محل خود بیان شده است مانند واحد بالنوع و واحد بالعرض و بالذات و غیره.

ملاصدرا در شواهد الربوبیه درباره واحد و کثیر و انواع آن گوید:

اشراق دوم: در بیان واحد و کثیر. وحدت مساوق و هم‌طراز با وجود است در صدق بر جمیع اشیاء. بلکه درحقیقت، وحدت عین وجود است و لذا در قوت و ضعف همانند او است. زیرا هر چیزی که وجودش اقوی است، وحدتش نیز اقوی و اتم است و همچنین وحدت همانند و هم‌طراز با وجود است در

ماهیت او و ماهیت او عین وجود او است زیرا در ذات حق هیچ‌گونه ترکیبی حتی ترکیب ذهنی متصور نمی‌باشد، ملاصدرا دلایل متعددی مبنی بر امتناع زیادت وجود حق بر ماهیت آن آورده است.^۱

واجب الوجود لذاته واجب من جمیع جهاته = این قاعده و اصل ظاهراً از ابتکارات ملاصدرا است.

ملاصدرا گوید: از متن عبارت و اصطلاح واجب‌الوجود بالذات این معنی مستفاد می‌شود که واجب‌الوجود بالذات عبارت از موجودی است که هر آن‌چه به امکان عام برای او ممکن بوده است بالفعل برای او موجود باشد و به عبارت دیگر واجب ذاتی عبارت از موجودی است که همه اموری که فرضاً برای او ممکن بوده و یا توان در او تصور کرد بالفعل برای او باشد و به مانند سایر موجودات حالت انتظاری در او نباشد زیرا معنی واجب‌الوجود این است که در آن قوت راه ندارد و فرق واجب با ممکن این است زیرا در ممکنات مراحل قوت و فعلیت وجود دارد و در واجب چنین امری متصور نیست.^۲

در این جا ایرادی که پیش می‌آید این است که مفارقات عقلیه نیز این چنین‌اند که حالت انتظاری ندارند و همه امور ممکنه برای آن‌ها بالفعل وجود دارد پاسخ این ایراد این است که در ذات واجب صفات عین ذات است یعنی صفات به عین ذاتش واجب‌الوجود بالذات است و کل صفات است یعنی ذاتش عیناً بالذات همه صفات است و بالجمله در مفارقات هم وجودشان و هم کمالاتشان بالغیر است و در ذات حق چنین نیست.

۱- اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۹۶.

۲- همان، ص ۱۳۲.

جهت وحدت و اتحاد مابین آن امور است و این امر واحد (که جهت وحدت و اتحاد امور مذکور است) یا امری است مقوم ذات و ماهیت آن‌ها (از قبیل جنس و فصل و نوع) و یا امری است عارض بر ذات آن امور (از قبیل کم و کیف و سایر اعراض).

پس اتحاد در نوع را مماثلت و اتحاد در جنس را مجانست و اتحاد در کیف را مشابهت و اتحاد در کم را مساوات و اتحاد در وضع را مطابقت و اتحاد در اضافه را مناسبت خوانند. و واضح است که جهت وحدت و اتحاد در این امور باز می‌گردد به آن‌چه که دارای وحدت حقیقیه است (زیرا نوع و جنس و کیف و کم و وضع و اضافه که جهت وحدت در امور نامبرده‌اند هر کدام واحد به وحدت حقیقیه‌اند) لکن برای وحدت حقیقیه نیز مراتبی است مختلف از حیث شدت و ضعف و قوی‌ترین امور در اتصاف به صفت وحدت حقیقیه، آن امری است که هیچ‌گونه کثرتی در آن به هیچ‌وجه وجود ندارد (مانند ذات واجب‌الوجود و حقیقت وجود و وحدت که مبدأ اعداد است) و غیر این وحدت (از سایر اقسام وحدت حقیقیه) گاهی واحد جنسی است (مانند جسم مطلق و جسم نامی و حیوان) و گاهی واحد نوعی است (مانند انسان و فرس) و گاهی واحد عددی یعنی واحد شخصی است و واحد عددی شخصی یا این‌که در خارج به هیچ‌وجه قابل قسمت نیست و یا این‌که قابل قسمت است.

قسم دوم یعنی آن‌که قابل قسمت است گاهی واحد بالاتصال است (مانند جسم واحد که

این‌که او نیز مفهومی است واحد و معلوم برای همه کس و بی‌نیاز از تعریف و هر زمان که بخواهند او را به چیزی تعریف کنند مواجهه با دور می‌شوند (همان‌طور که تعریف وجود به هر چیزی مواجهه با دور می‌گردد).

از جمله احوال و خصوصیات وحدت، هویت و تجانس و تماثل و تشابه و تساوی و تناسب است (که تعریف هر یک ذیلاً بیان خواهد شد). و ضمناً باید دانست که در وحدت، شایبه و رنگی است از کثرت (زیرا در هر دو چیز در عین وحدت و اتحاد در هر جهتی از جهات، به علت دو چیز بودن کثرتی است) همان‌طور که در کثرت که مقابل وحدت است از قبیل غیریت و خلاف و تناقض و تضاد شایبه و رنگی است از وحدت (زیرا در هر کثرتی که مابین دو چیز است چه به عنوان تغایر و یا به عنوان تخالف و یا تناقض و یا تضاد و یا به عنوان دیگری از عناوین تقابل، یک نوع وحدتی است لااقل از وحدت در وجود و یا وحدت در مفهوم شئیت به خصوص که بنابر عقیده ما وجود در کلیه موجودات دارای حقیقت واحدی است).^۱

پس وحدت بر دو قسم است: وحدت حقیقیه (که صفتی است برای شئی که خود به اعتبار ذات خود نه به اعتبار امر دیگری دارای وحدت باشد و به اصطلاح صفت وحدت وصف به حال ذات و نه وصف به حال متعلق باشد مانند وحدت ذات واجب‌الوجود و وحدت حقیقت وجود و وحدت عقل اول در مرتبه وجود عقلانی خود) و وحدت غیر حقیقیه و آن عبارت از این است که امور متعددی مشترک در امر واحدی باشند که آن امر واحد،

۱- شواهد، صص ۱۰۳ به بعد.

وحدتش عبارت است از اتصال امتداد در جهات سه گانه) و گاهی واحد بالترکیب است (مانند بدن انسان و حیوان که دارای ترکیب طبیعی است و یا معجون مرکب از داروهای مختلف که در اثر ارتباط اجزا و یا اختلاط اجزا، به صورت موجود واحدی مرکب از اجزای گوناگون درآمده و دارای ترکیب صناعی است).
قسم اول (یعنی آن که در خارج به هیچ وجه قابل قسمت نیست) یا این که دارای وضع (یعنی قابل اشاره حسیه) است مانند نقطه (که نهایت خط و قابل اشاره حسیه است) و یا این که دارای وضع و قابل اشاره حسیه نیست، این چنین موجود واحدی جوهری است مفارق (و مجرد از ماده و لواحق ماده) مانند عقل و نفس و باید دانست که شرف و فضیلت هر موجودی به سبب غلبه وحدت است در آن، هرچند موجودی (اگرچه از یک جهت و یا چندین جهت دارای کثرت باشد) خالی از نوعی از وحدت نیست حتی این که عدد عشره (در عین داشتن کثرت آحاد)، در عشریت (که مرتبه‌ای است از مراتب اعداد) دارای وحدت است بلکه درحقیقت، عشره برای خود (و نسبت بدین مرتبه از وجود) واحد است. (یعنی یک واحدی است از مراتب اعداد چنان که می‌گوییم یک عشره و یا ده عشره و یا صد عشره مثلاً) و نسبت به غیر (یعنی نسبت به سایر مراتب اعداد و همچنین نسبت به آحادی که از آن‌ها تألیف یافته است) عشره است.

پس هر چیزی که وجودش از کثرت دورتر است از ماسوای خود (که دارای کثرت و یا کثرت بیش‌تری است) اکمل است.

واقعۀ - یکی از سوره‌های قرآن است

ملاصدرا می‌گوید منظور از کلمۀ واقعۀ در سورۀ واقعۀ قیامت است که حتمی الوقوع است.^۱

واهمه - یکی از قوای باطنی و یا یکی از قوت‌های پنج‌گانه باطنی است. ملاصدرا قوای ذاکره، واهمه و متخیله را در یک فصل بررسی کرده و گوید اما متخیله که به اعتبار این که ناطقه او را به کار دارد مفکره هم نامیده‌اند یعنی اگر ناطقه او را در ترتیب فکر به کار دارد مفکره نامیده‌اند. پاره‌ای در مقام اثبات این معنی که متخیله غیر از سایر قوی است گفته‌اند که فعل و عمل غیر از ادراک و نظر است و در این تردیدی نیست و ما می‌توانیم که پاره‌ای از صورت‌های محسوسه را با پاره‌ای دیگر ترکیب کنیم و همین‌طور پاره‌ای از صور محسوسه را از پاره‌ای دیگر تحلیل و تفصیل کنیم به آن نحو که در خارج دیده‌ایم و مثلاً حیوان دو سر بسازیم و یا حیوانی که سر پرندۀ دارد و یا پرندۀ ای که سر حیوان دارد و یا کله آدم دارد و یا دریایی از حیات بسازیم و غیره. این‌گونه تصرفات کار قوت‌های معروف مانند حافظه و... نیست و قوه‌ای باید که این کارها را انجام دهد. ملاصدرا ثابت می‌کند که واهمه و ذاکره کارشان آن کارهای یاد شده نیست و قوه دیگری است که آن را متخیله نامیده‌اند. ← خیال.

وجوب - ← واجب.

وجود - وجود یعنی هستی.

یکی از مباحث بسیار دشوار در فلسفۀ ملاصدرا بحث از وجود و اطلاقات آن می‌باشد. مسأله وجود از دیدگاه ملاصدرا اساس فلسفۀ الهی است، هم الهی به معنی اعم و هم الهی به

۱- تفسیر سوره واقعۀ، ص ۱۲۵.

شناخت. ملاصدرا براساس نظریه خود در اصالت وجود گوید: مفهوم وجود اعراف چیزها است و بالوجدان می‌توان دریافت و کنه و حقیقت وجود در نهایت خفا است یعنی آن مصداق ذومراتب. وی گوید: چون برای وجود تعریفی نیست بنابراین برای اثبات آن نتوان برهان آورد زیرا همان‌طور که در منطق گفته‌اند حد و برهان در حدود مشترکند و گوید: امکان، وجوب و وجود و نظایر آن‌ها از اموری است که مرکوز در ذهن و به فطرت اولیه مرتسم در عقل‌اند.^۲

ملاصدرا گوید: مفهوم وجود مشترک است و محمول است بر همه اشیاى مقرر به حمل تشکیکی و نه حمل تواطؤ. وی گوید مشترک بودن وجود بین ماهیات تقریباً از اولیات است و عقل بداهه بین چند امر موجود مناسب و مشابهت را درک می‌کند و فرق می‌گذارد بین چند ماهیت موجود و ماهیات غیر موجود و اگر موجودات در مفهوم مشارک نمی‌بودند لازم می‌آمد که حال پاره‌ای از موجودات با پاره‌ای دیگر مانند حال وجود با عدم باشد. ملاصدرا می‌گوید آن وجه مشارک بین ماهیات موجود که ما را مجاز می‌دارد که مفهوم وجود را بر آن‌ها اطلاق و حمل کنیم چیست، آن حد مشترک را ملاصدرا مصداق مفهوم وجود می‌داند و گوید: درست است که مفهوم وجود یک امر ذهنی و اعتباری است لکن این مفهوم اعتباری بر بی‌نهایت از ماهیات موجوده حمل و اطلاق می‌شود و بر یکایک آن‌ها هم اطلاق موجود و

معنی اخص و بلکه در تمام مسائل فلسفی از دیدگاه این فیلسوف وجود دارای نقش است. تقریباً همه فلاسفه قبل از ملاصدرا (نه عرفا) بر آن بودند که وجود معادل هستی فارسی است و مفهوم ذهنی و اعتباری است و حداکثر رابط بین موضوعات و محمولات است چنان‌که در این قضایا «هوا سرد است» و «آتش گرم است» و «حسن داناست» و «علی شجاع است» این «است‌ها» که همان هست است، محمولاتی را به موضوعات ربط داده است و وجود غیر ازین گونه وجود ربطی چیز دیگری نیست و در مثال «زید موجود هست» و «عمر موجود نیست» آنچه اصالت دارد زید است و جمله موجود هست مفید این امر است که زید را در دار تقرر و جهان عین می‌توان مشاهده کرد چون موجود است و عمر را نمی‌توان مشاهده کرد چون تقرر عینی ندارد پس معنی موجود هست و موجود نیست تقرر و عدم تقرر عینی است و به عبارت دیگر این هست و نیست را به عنوان وصف و حالت زید و عمر به کار می‌بریم و خود هست و نیست دو مفهوم متقابل‌اند. هست مابازانی ندارد به جز زید و بالجمله هست را مقابل نیست به کار می‌بریم و همان‌طور که نیست وصف عمرو است «هست» وصف زید است و بنابراین هست دارای مصداقی نیست یک معنی نعتی وصفی است.^۱ ملاصدرا گوید درست است که مفهوم هست، یک مفهوم ذهنی و اعتباری است و معنی لغتی است لکن مصداق دارد و مصداق آن هم وجود است و قابل تعریف نیست، استدلال ساده او این است که هر چیزی را به وسیله وجود تعریف می‌کنند و چیزی شناخته‌تر از وجود نیست تا بتوان وجود را به آن

۱- اسفار، ج ۱، سفر ۱، صص ۲۳-۲۹، ۳۵.

۲- شرح حکمت اشراق، قطب‌الدین شیرازی، ص ۱۲۳.

وجود می‌شود و بر کل آن‌ها نیز اطلاق موجود می‌شود و بنابراین حد جامع همه ماهیات موجود یک امری است که مصداق همان مفهوم^۱ است.

و بالجمله ملاصدرا مفهوم وجود را یک امر کلی و مفهوم عام می‌داند که صدق آن بر افرادش از باب صدق کلی مثلک بر افراد خود می‌باشد و نه متواطی توضیح این که صدق مفاهیم کلی بر افراد و مصادیق خود در مواردی به تشکیک است و در مواردی به تواطرد. منظور از تشکیک این است که در صدق بر افراد متفاوت باشد مانند مفهوم نور که صدق و اطلاق آن بر نور قوی و اقوی اولویت دارد تا بر نور بسیار ضعیف و منظور از تواطرد این است که صدق آن بر مصادیق خود یکسان باشد مانند مفهوم انسان که صدق آن بر همه افراد انسان یکسان است. زید، عمر، حسن، تقی همه انسانند و این طور نیست که یکی دارای انسانیت شدید باشد و یکی ضعیف لکن در نور این طور نیست و نور مراتب دارد.

پس مفهوم وجود هم به مانند سایر کلیات امری است اعتباری و ذهنی و لکن این مفهوم دارای مصداق است. لکن به مانند مفهوم انسان نیست که مصادیق متباین داشته باشد و بلکه از دیدگاه ملاصدرا نوع کلی است که یک مصداق دارد و آن یک مصداق مراتب دارد.

ملاصدرا صدق مفهوم وجود را بر افراد و مصادیق که در واقع مصادیق همه مراتب یک مصداق‌اند به اولیت و اولویت و اقدمیت و اشدیت می‌داند و گوید: وجود در بعضی از موجودات مقتضی ذاتش می‌باشد (ذات حق) و در بعضی نه و در بعضی به حسب طبع اقدم

است در بعضی اتم و اقوی است. وی گوید: آن وجودی که بلاسبب است اولی و اقدم است به موجودیت از موجودی که دارای سبب است و متقدم بر همه موجودات است بالطبع و وجود هر یک از عقول فعاله بر عقل بعد از خود تقدم دارند و وجود جوهر بر وجود عرض تقدم دارد، وجود مفارق اقوی از وجود مادی است، در موجودات مادی هم اجسام تقدم دارند بر وجود هیولی، وی گوید: متقدم و متأخر و اقوی و اضعف در حکم مقوم موجودات‌اند، وجود در هر مرتبه غیر از مرتبه سابق و لاحق خود می‌باشد و در عین حال عین آن دیگر است.^۲

ملاصدرا گوید حقیقت هر چیزی عبارت از خصوصیت وجود او است (مرتبه وجود او است) و چون حقیقت اشیاء به نحوه وجود و مرتبه‌ای از آن می‌باشد بنابر این خود وجود و صرف وجود اولی است به این که دارای حقیقت و واقعیت باشد و تقرر هر چیزی به وجود است و تقرر وجود به نفس ذات خود است چنان که سفیدی هر چیزی به بیاض است و بیاض به خود سفید است و نیز چون سفیدی هر چیز به بیاض است خود بیاض اولی است به این که ابیض باشد و بالجمله همه اشیاء به وجود عارضی موجودند و خود وجود بالذات موجود است ملاصدرا گوید: وجود نفس ثبوت ماهیت است و نه ثبوت چیزی برای ماهیت تا این که به حکم ثبوت شئی برای شئی فرع ثبوت مثبت‌له باشد و آنان که وجود را اعتباری و ماهیت را اصیل می‌دانند از این مطلب غفلت

۱- اسفار، ج ۱، سفر ۱، صص ۲۶-۳۶.

۲- همان، صص ۳۷-۴۳.

کرده‌اند. وی گوید: تخصص وجود (به مراتب) یا به نفس حقیقت وجود است و یا به مرتبه‌ای از تقدم و تاخر و شدت و ضعف و یا به نفس موضوع آن می‌باشد.

معنی تخصص وجود به نفس حقیقت آن این است که وجود به اعتبار شؤن ذاتی و به اعتبار نفس حقیقت بسیطة خود مشخص به مراتب است.

و تخصص آن به موضوع خود یعنی ماهیات متصف به آن، به انصافی که در اعتبار عقل است، به اعتبار شؤن ذاتی و نفسی او نیست و بلکه به اعتبار ماهیات متخالفة الذوات موصوف به وجود است هرچند وجود و ماهیت در خارج متحداند.

و بالجمله هرچند مفهوم وجود عام، امری ذهنی مصدري انتزاعی است و لکن دارای افراد و مصادیق است در عین حال همان‌طور که «شیء» یک مفهوم اعتباری عام است و مصادیق آن خارجی است. نسبت وجود به افراد عینی آن مانند نسبت «شیء» است به افرادش لکن وجودات معانی مجهول الاسامی است و آنچه معلوم الاسامی است ماهیات است. پس تخصص وجودات و نام‌گذاری آن‌ها به مراتبی است که دارند، وجود مجرد، وجود مادی، وجود عقول، وجود نفوس، و وجود احسام و... و این وجودات در عین حال که مراتب یک وجودند، هویات بسیطة و حقیقت وجود نه معنی جنسی است و نه نوعی و نه کلی و متقوم از جنس و فصل نمی‌باشند.

پس در حقیقت وجود هیچ‌گونه ترکیبی راه ندارد نه مرکب از اجزای خارجی و نه عقلی تحلیلی و او را به هیچ‌وجه سببی از اسباب

نیست.

ملاصدرا درباره رابطه وجود و ماهیت گوید: ماهیت در واقع و خارج متحد با وجود است به نحوی از اتحاد (اتحاد متحصّل و لامتحصّل) نهایت عقل می‌تواند آن امر واحد را منحل به دو امر کند و به تقدم وجود بر ماهیت حکم کند، زیرا وجود اصل است و آنچه صادر از مبدأ است وجود است و ماهیت محمول بر آن متحد با آن می‌باشد و از لحاظ حکم ذهنی ماهیت متقدم بر وجود است. پس وجود از لحاظ تقرر در خارج متقدم بر ماهیت است چون آنچه محصول بالذات و صادر از مبدأ است وجود است و ماهیت در ذهن تقدم بر وجود دارد زیرا در احکام ذهنی ماهیت تقدم دارند.

ملاصدرا می‌گوید مسأله وجود و مراتب آن هم همانند نور است وی می‌گوید: همان‌طور که پیروان حکمت اشراقی نور را حقیقت عینی ذومراتب به تشکیک می‌دانند ما نیز وجود را حقیقت عینی ذومراتب می‌دانیم و همان‌طور^۱ که نور دو اطلاق دارد یکی معنی مصدري و مفهوم عام عارض بر افراد که صرف انتزاع ذهنی است و یکی حقیقت عینی که صرف فعلیت و ظهور است وجود هم دو اطلاق دارد یکی مفهوم وجود که کلی است و عام است و صرف انتزاع ذهنی است و دیگر عبارت از امر حقیقی عینی است که عدم و لاشیئت از ذات او ابا دارد. ملاصدرا منظورش از وجود ذومراتب به شدت و ضعف و کمال و نقص این وجود است و نه مفهوم وجود.

وجودات امکانیه - امکان.**وجودات عقلی - این اصطلاح تعبیر**

دیگری از عالم عقول است. در برابر وجودات نفسی که عالم نفوس است.^۱

وجود اخروی - ملاصدرا در مقام توضیح

در باره وجود اخروی گوید ما در مباحث مربوط به ماهیت و لواحق آن گفتیم که حقیقت هر چیزی عبارت از صورتی است که به وسیله آن آن چیزی، آن چیز است و ماده صرفاً حامل ماهیت آن می باشد در آن گاه که در این عالم است و ضعیف الوجود است زیرا اشیاء در این عالم از لحاظ صورت ضعیف الوجودند و تعلق به ماده و ظلمت موجب ضعف صورت و وجود آنها^۲ شده است و ثابت کردیم که برای اشیایی که در این عالمند یک نشأه دیگر هست که نشأت دوم آنها است و نحوه دیگر از وجود آنها است و برای صور نوعیه عالم دیگر است که وجود آنها در آن عالم بی نیاز از مواد عنصری است و قائم بذات خود و موجود به وجود فاعل شان می باشند و نه به وجود قابل شان و این وجود اخروی بر دو گونه است...

وجود انبساطی - مراد وجود واجد

خارجی است که منبسط بر موجودات عالم است.^۳

وجود انتزاعی - وجود اثباتی - مراد

همان وجود به معنای مفهوم عام اعتباری است.^۴

وجود بحث - منظور وجود محض

غیر مشوب به ماهیت است در تعییرات ملاصدرا اطلاق بر ذات خداوند شده است وی گوید «حقیقت واجب تعالی وجود بحث قائم به ذات است که از آن تعبیر به وجود متأكد شده است.^۵

وجود ذهنی - در تحت عنوان کلمه عقل و

علم و ادراک بیان شد که موجودات عالم خارج و عین را وجود دیگری است در اذهان و این که انسان به واسطه حواس ظاهری و باطنی خود اشیاء و موجودات عالم را دریافته و ادراک می کند و آنها را در قوا و مشاعر خود حاضر می کند.

شکی نیست آنچه را از اشیاء و موجودات خارجی انسان درمی یابد و در قوت حافظه و ذهن او حاضر و مصور می شود مطابق است با آنچه در خارج است مثلاً از آتش صورت آتش مصور شود و از آب صورت آب مصور می گردد و گفته اند که انسان را قوتی است دراکه که منتقش گردد در آن اشیاء چنان که در آینه و لکن در آینه منتقش نمی شود مگر صور محسوسات و در قوای مدرکه انسانی هم صور محسوسات و هم معقولات هر دو منتقش می شوند.

و بالجمله در این که انسان به اشیاء و موجودات عالم خارج علم حاصل کرده و صوری از آنها در قوای ذهنیه انسان حاصل می شود شکی و شبهه ای نیست.

و باز در این که علاوه بر صور موجودات محسوسه که در ذهن انسان منتقش و مصور می شوند امور معنوی و غیر محسوس را هم انسان می تواند دریابد شکی نیست.

لکن در نحوه حصول آن صور برای ذهن و بالأخره وجود ذهنی اختلاف است.

بعضی گویند اشیاء به نفس و عینه حال در

۱- اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۲۲۱.

۲- تفسیر آیه الكرسی، ص ۲۸۰.

۳- رسائل، ملاصدرا، ص ۱۴۳.

۴- مشاعر، ص ۱۵.

۵- اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۱۳۱.

ذهن می‌شوند یعنی در ذهن حلول می‌کنند بعضی گویند اشباح اشیاء منطبق در ذهن می‌شوند بعضی گویند صور اشیاء حال در ذهن می‌شوند بعضی گویند ذهن صور را صادر می‌کند یعنی می‌سازد و عقاید و آرای دیگر. صدرا در مقام بیان نظر و عقیده خود گوید.^۱

۱- وجود امر خارجی بوده و مجعول بالذات است و آن هم دارای مراتبی است و هر مرتبتی آثار و خواص مخصوص دارد مناسب با آن مرتبت. وجود ذهنی هم طوری از وجود است که نه فاعل است و نه منفعل و نه محرک است و نه متحرک.

۲- خدای متعال نفس انسان را طوری آفریده است که می‌تواند خود خالق و آفریننده باشد و صور مجرده و ماده بیافریند زیرا نفس از سنخ ملکوت است و ملکوتیان را اقتدار خلق و آفرینندگی هست و می‌توانند صور قائمه به ذات و مجرده را بیافرینند و ابداع کنند و می‌توانند صوری که قائم به ماده‌اند خلق کنند.

و هر صورتی که صادر از نفس و فاعل دیگری باشد حصول آن بعینه حصول برای فاعلش می‌باشد و شرط حصول چیزی برای چیز دیگر حصول در آن نیست و چه بسا امری که حاصل برای چیزی باشد بدون قیام آن چیز بدان به نحو حصول و وصف.

چنان‌که صور تمام موجودات حاصل برای ذات حق است بدون قیام و حلول آن‌ها در ذات حق.^۲

۳- خدای متعال نفس انسان را طوری آفریده است که او را عالم خاصی باشد که در آن عالم کلیه موجودات از جواهر و اعراض مفارقه و ماده و افلاک، متحرک و ساکنه و عناصر و

مرکبات هست و نفس آن‌ها را مشاهده می‌کند به نفس حصول آن‌ها برای نفس نه به حصول دیگری برای آن و بالأخره خدا نفس انسان را آفریده است که مثال و نمونه ذات و صفات و افعال خود باشد او را ممکن است که هر چه بخواهد در آن می‌آفریند و لکن نفس با این‌که از سنخ ملکوت است مع ذلک ضعیفه الوجود است و از این جهت است که آثار مترتبه بر مخلوقات نفس در غایت ضعف است و آن‌چه را نفس می‌آفریند اشباح و اظلال موجودات خارجی است.

و اگر چه ماهیات در هر دو نحو از وجود محفوظاند لکن آثار مترتبه بر موجودات و مخلوقات نفس غیر از آثار مترتبه بر موجودات خارجی صادر از حق است مگر بعضی از اولیاءالله که از جهت شدت اتصال نفس آن به عالم قدس می‌توانند با قوت نفسانی خود اموری را که آثار خارجی بر آن‌ها مترتب باشد ایجاد کنند و بیافرینند.

و بالعمله موجودات و مخلوقات نفس را به نام وجود ذهنی می‌نامند که صادر از نفس است و آثاری بر آن‌ها مترتب نیست مگر آثار ضعیف خاص و آن موجوداتی که آثار بر آن‌ها مترتب است به نام موجود خارجی نامیده می‌شوند.

و بنابراین صدرا تمام عقاید و آرای که در مورد وجود ذهنی اظهار شده است مردود می‌داند و موجودات ذهنی را مخلوق ذهن می‌داند که صرفاً آفریده شده ذهن‌اند و شبیه و مثال موجودات عینی‌اند.

۱- اسفار، ج ۱، سفر ۱، صص ۲۶۳ به بعد.

۲- همان، صص ۲۶۳، ۲۶۸.

از وجودات ذهنی تعبیر به وجود رابطی هم شده است چنان که گویند (والوجود رابطی ای المعلوم للقوی الإدراکیّة والمشهود لها والحاضر لیدیها انما هی الوجودات الحسیّه اوالعقلیه اما الحسیّات فباستیناف وجودها عن النفس الانسانیة و مثلها بین یدیها فی غیر هذا العالم بواسطه مظهر لها... اما العقلیات فبار تقاء النفس الیها و اتصالها بها).

و بالجمله ملاصدرا گوید:

۱- ممکنات را ماهیتی است و وجودی و اثر جاعل اولاً و بالذات وجود اشیاء است (با مراتبی که دارد) و نه ماهیت اشیاء زیرا ماهیات اشیاء از جهت شدت نقصان و ضعف آن متعلق جعل جاعل (اولاً و بالذات) نیست و بیان شد که وجود دارای مراتب به شدت و ضعف و نقصان و کمال است و هر اندازه وجود کامل تر باشد آثار مترتب بر آن زیاده تر است.

زیرا این وجود است که بذاته منشأ اثر است و گاه برای ماهیت و مفهوم واحد انحایی از وجود و ظهور است که پاره‌ای اقوی و پاره‌ای ضعف‌اند و بر پاره‌ای از آن‌ها آثاری مترتب است که بر پاره‌ای دیگر آن آثار مترتب نیست. و همان‌طور که جوهر را یک ماهیت و مفهوم است که گاه مستقل به نفس است و مفارق از ماده است مانند عقل و گاه محتاج به ماده است و مقرون به آن مانند صور نوعیه با مراتب و تفاوتی که دارند، وجود نیز اطواری دارد و مراتبی دارد.^۱

۲- خداوند نفس انسان را به نحوی آفریده است که قادر است هم صور مجرد و هم صور مادی را ایجاد و خلق کند، زیرا نفس انسان از سنخ ملکوت و عالم قدرت و سطوت است و

نفس را رسد که صور عقلیه قائم به ذات خود را بیافریند و هم صور قائمه بر مواد را و هر صورتی که از فاعل صادر شود، حصول آفاقی نفسه عبارت از حصول آن برای فاعلش خواهد بود (نه حصول حلولی و وصفی) و بلکه به نحو حصول صدوری مانند قیام معلول به علت که قیام صدوری است و نه وصفی و حلولی و مانند حصول صور موجودات برای ذات خداوند. و هر صورتی که برای موجودی حاصل باشد، موجودی که مجرد از ماده است همان حصول مناط عالمیت آن موجود مجرد است به آن صور. حال آن صورت عین موجود عالم باشد (اتحاد عالم و معلوم) مانند علم نفس به ذات خود و یا غیر آن باشد. پس نفس انسان را عالمی است ویژه خود با جواهر و اعراض مفارقه و مادی و افلاک متحرکه و ساکنه. و عناصر و مرکبات و سایر حقایق، نفس انسان این موجودات عالم خود را به نفس حصولات آن‌ها مشاهده می‌کند. ملاصدرا گوید خداوند نفس را مثال ذات و صفات و افعال خود بیافرید تا معرفت آن وسیله شناخت خداوند باشد و آن را مجرد از زمان و احیان و اکوان بساخت و او را صاحب قدرت و اراده آفرید مملکت او را مشابه مملکت خود قرار داد، و نفس را آن قدرت و اختیاری داد که هرچه را خواهد آفریند لکن هرچند از سنخ ملکوت است و عالم قدرت، ضعیفه الوجود است، زیرا در مراتب نزول از وجود واقع است، بین او و ذات حق وسایط است و کثرت وسایط بین او و منبع وجود موجب ضعف وجودی اوست.

و بنابراین آثار وجودی نفس انسان در غایت ضعف وجودی است و بلکه عبارت از اظلال و اشباح وجودات خارجیۀ صادر از خداوند است، هر چند ماهیت‌ها در هر نوع از وجود محفوظ است (وجودات خارجی و وجودات ذهنی) و لذا آثاری که مترتب است بر وجودات خارجی که مخلوق حق تعالی است، بر وجودات ذهنی که مخلوق نفس انسان است مترتب نیست. مگر پاره‌ای از اصحاب معارج که مجرد شده از کالبد‌های انسانی و بشری بدر آمده باشند (یعنی اولیاء الله) که از جهت شدت اتصال‌شان به عالم قدس قادرند که عیناً اموری را که وجود خارجی یابند بیافرینند که دارای همان آثار خارجی باد. در این باب از ابن عربی شواهد و امثالی آورده است.

باتوجه به دو مقدمۀ بالا، نظر ملاصدرا در ماهیت وجود ذهنی کاملاً روشن می‌شود و آنچه در فصول بعد در این باب آورده است عبارت از ذکر اقوال مختلف است و توضیح در اطراف همین دو مقدمه.

ملاصدرا در باب چگونگی ماهیت وجود ذهنی اقوال و آرای گوناگون را نقل و نقض کرده است ماحصل نظر ملاصدرا در باب وجود ذهنی همان توضیحی است که در دو مقدمه مذکور داده است.

وی گوید: نفس نسبت به مدرکات خیالی و حسی خود شبیه به فاعل مبدع است و با قبول این اصل بسیاری از ایراداتی که فلاسفه بر وجود ذهنی وارد کرده‌اند خود به خود دفع می‌شود، زیرا همه این ایرادات مبنی بر این است که نفس محل مدرکات باشد و قیام به شیء عبارت از حلول در آن باشد.^۱

ملاصدرا در شواهد الربوبیه در مسأله وجود ذهنی پس از نقل قول فخر رازی آن را به سبکی دیگر بررسی کرده است.

اشراق دوم: در اشاره به وجود ذهنی (گروهی از حکما مانند امام فخر رازی اصولاً منکر وجود ذهنی و حصول اشیاء در ذهن شده‌اند و می‌گویند علم نفس به اشیای خارجی عبارت است از اشراق و احاطه نفس بر اشیاء بدون آن‌که صورتی از آن‌ها در ذهن وارد گردد. بعضی دیگر گفته‌اند اشیاء به حقیقت ذات و ماهیت خویش در ذهن حاصل نمی‌گردند، بلکه مثال و شبیحی از آن‌ها در ذهن حاصل می‌گردد. ولی اعظم حکما و فلاسفه معتقدند به این‌که ذات و حقیقت اشیاء بدان‌گونه که در خارج‌اند به وجودی صوری به نام وجود ذهنی در نفس حاصل می‌شوند. پس انسان ذهنی تصویری، انسانی است واقعی و حقیقی که با تمامی ذات و ماهیت خود که عبارت است از حیوان ناطق، در ذهن موجود گردیده و هیچ فرقی مابین انسان ذهنی تصویری و انسان خارجی نیست، به جز این‌که انسان خارجی موجود به وجودی است عینی و منشأ آثار، و انسان تصویری موجود به وجودی ذهنی با آثاری دیگر.

اشراق چهارم: در اشاره به مسلک دیگر در اثبات وجود ذهنی.^۲

آن طریق این است که ما می‌توانیم از اشخاص و افراد مختلف مندرج در تحت نوع واحد (مانند افراد انسان) و همچنین از انواع مختلف مندرج در تحت جنس واحد (مانند

۱- اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۲۸۷.

۲- ترجمه شواهد، صص ۴۱ به بعد.

در واقع وجود معلول عبارت صرف از تباط آن بر جاعل می باشد.

ماحصل کلام وجود یا وجود رابط است و یا محمولی:

وجود رابط ثبوت چیزی است برای چیزی دیگر مثال در عربی «الیاضی موجود فی الجسم» و مثال فارسی «عاطفه در انسان وجود دارد» و «احمد دانا است» که نوع وجود «است» و یا وجود صفت قدرت در انسان و یا بیاض موجود در جسم، وجود استقلالی نیست که وجود فی نفسه ندارد و بلکه فی غیره و لغیره است که نوعی معنی حرفی است و محمول را به موضوع ربط می دهد این نوع از وجود صرف رابط است در قضایای ایجابیه. و در قضایای سالبه هم سلب ربط است. این وجود رابط غیر از حکم است زیرا حکم در تمام عقود و قضایا وجود دارد حتی سوالب و لکن این وجود رابط مخصوص قضایای موجهه است. این نوع از وجود را پاره‌ای وجود رابطی نامیده‌اند و وجود رابطی را دو قسم کرده‌اند یکی همین وجود که مفاد کان ناقصه است و دیگر وجود رابطی که وجود محمولی است که مفاد کان تمامه بوده و وجود شیء است فی نفسه در باب وجود محمولی گفته‌اند دو قسم است، یا وجودش فی نفسه و لئنه است مانند وجود عقل و یا جسم و یا وجودش فی نفسه است و لکن نه لئنه مانند وجود اعراض که قسم دوم را رابطی هم گفته‌اند.

و اما وجودی که هم فی نفسه است و هم لئنه یا به نفسه هم می باشد که قهراً وجود

انسان و فرس و حمار)، تعینات و خصوصیات شخصیه و تحصلات نوعیه، یک معنی واحد نوعی و یا یک معنی واحد جنسی را انتزاع کنیم، به طوری که ممکن و جایز باشد آن معنی واحد نوعی و یا جنسی را بر آن افراد و یا انواع به حمل هوهو حمل کنیم (و بگوئیم مثلاً زید انسان است و انسان حیوان است). مسلم است که این معنی واحد مشترک نوعی یا جنسی ممکن نیست که در خارج به صورت یک معنی واحد مشترکی (که جام جمیع خصوصیات و یا جامع جمیع فصول نوعیه باشد)، موجود گردد. زیرا محال است که موجود واحدی در خارج متصف گردد به صفات متضادی که عبارتند از تعینات متخالف و لوازم و خصوصیات متضاد مربوط به افراد و یا انواع (از قبیل کوتاهی و بلندی قامت و یا سفیدی و سیاهی رنگ و یا اوصاف دیگری در افراد یک نوع، و از قبیل فصل ناطق و یا فصل ساهل و یا فصل ناهق در انسان و فرس و حمار که سه نوع مختلف‌اند.^۱ و این معانی در علم و ذهن حاصل می شوند.

وجود رابطی - از دیدگاه فلاسفه وجود

به دو معنی است یکی وجودی که مقابل وجود محمولی است که وجود شیء فی نفسه باشد که در مواد سه گانه به کار برده می شود که رابط در قضایای حملی ایجابی است و این به جز نسبت حکمی است. (زیرا هر قضیه دارای سه جزء است. موضوع و محمول و نسبت بین محمول و موضوع و حکم به آن نسبت را بعضی جزء چهارم دانسته‌اند) دیگر وجودی که یکی از اعتبارات وجود شیء است که از معانی وصفی است وجود معلول از آن جهت که معلول است عیناً عبارت از وجود آن برای علت خود است و

۱- ترجمه شواهد، صص ۴۱ به بعد.

خداوند است و یا به نفسه نیست و بلکه به غیره است مانند وجود جواهر.

و وجود رابط یعنی رابط بین موضوع و محمول نه وجودی خواهد بود و نه حتی چیزی از چیزها و اگر اطلاق وجود هم بر آن می‌شود تنها از باب اشتراک لفظی است و نه معنوی. چون آن یک معنی حرفی است و لکن اگر همین معنی حرفی ملحوظ فیه شد و خود مورد حکم واقع شد. یعنی به عنوان موضوع و یا محمول مورد لحاظ واقع گردید در این صورت تبدیل به وجود محمولی شود و بالجمله معانی حرفی و روابط مستقلاً هیچ نمی‌باشند و واسطه در ربطاند و اگر منظور الیه واقع شوند یعنی موضوع و یا محمول قضایا واقع شوند به صورت وجود اسمی درمی‌آیند. و مثلاً اگر گفته شود «سفیدی موجود در جسم است» «موجود» یک معنی حرفی است و اگر گفته شود «سفیدی موجود است» موجود دارای معنی اسمی است. اگر گفته شود «آتش گرم است» است یا هست معنی حرفی است و اگر گفته شود «آتش هست» هست معنی اسمی است. وجود معلولات برای علت صرف ربط و تعلق است از دیدگاه ملاصدرا و بنابراین از دیدگاه ملاصدرا وجود رابطی و رابط مخصوص به اعراض نیست و بلکه صور نوعیه و جسمیه که جوهرند و معلول برای علت، نوع وجود رابطی به یک معنی و نسبت به خداوند همه موجودات رابطی و بلکه صرف ربطاند هرچند هر عالی نسبت به مادون خود وجود نفسی و استقلالی دارند. همان‌طور که نسبت به مافوق وجود رابط اند. پس از دیدگاه ملاصدرا وجود رابطی هم بر دو گونه است یکی مفهوم تعلقی که مستقلاً تعقل نمی‌شود که آن هم

مانند وجود رابط معنی حرفی است. ملاصدرا می‌گوید این قسم از موجود رابطی را به هیچ وجه نتوان تبدیل به معنی اسمی کرد و مستقلاً منظور نظر کرد و به صورت وجود محمولی درآورد و رابطی به معنی دوم مفهوم مستقل به تعقل است که می‌توان آن را منظور الیه قرار داد بالاستقلال. البته ملاصدرا در آخر کار می‌گوید همه جهان وجود و وجودشان صرف ربط و تعلق است.^۱

وجود مستعار - مراد وجودات انتسابی و وجودات ممکنات است.

وجود مصدري انتزاعی - منظور مفهوم وجود است که امری عام و انتزاعی است و از دیدگاه ملاصدرا منشأ انتزاع آن وجود حقیقی عینی ذومراتب است که به قول ملاصدرا «ما یُنْتَزِعُ هُوَ مِنْهُ أَمْرٌ قَائِمٌ بِذَاتِهِ هُوَ الْوَاجِبُ الْحَقُّ» تعبیر دیگر او از مصداق و منشأ انتزاع مفهوم عام مصدري وجود مطلق است، وجود مطلق غیر مشوب به عدم. «وجود مطلق».

وجود مطلق - مراد وجود عینی خارجی است که کلی به معنی سعی است و مطلق است. و گاه مراد از وجود مطلق وجودی است که شامل تمام موجودات می‌شود اعم از واجب و ممکن.

و گاه مقابل وجود انتزاعی است. و بالأخره وجود مطلق محدود به حدود معینی نیست و کل الاشیاء است علی وجه ابسط.^۲

و بالجمله تعبیر ملاصدرا از وجود مطلق غیر از تعبیر فلاسفه دیگر است. منظور او از

۱- اسفار، ج ۱، سفر ۱، صص ۳۲۷ به بعد.

۲- همان، ص ۱۳۴.

مطلق کلی شامل افراد مختلف الحقیقه و یا متفق الحقیقه به معنی منطقیان و فلاسفه نیست و منظور او از مطلق عموم سعی است و وجود مطلق از دیدگاه او یعنی وجود غیر مشوب به عموم و خصوص و تعدد و انقسام است و با این فرض مصداق وجود یکی است و اصولاً مسأله تعدد واجب متصور نخواهد بود چون یک وجود است ذو مراتب که مرتبه شدید فوق شدت آن ذات حق است و تصور دوئیت در آن مرتبه فوق شدت نمی شود یعنی یک مرتبه از همه مراتب شدیدتر است.

وجود منبسط - وجود منبسط که در لسان عرفا نفس رحمانی نامند بنابر نظر و رأی صدرا اول ما صدر است که حق المخلوق هم نامیده می شود و نورساری در تمام موجودات هم نامند و روح وجود هم گویند که در تمام موجودات ساری و در هر مرتبتی به صورتی نمایان می شود و ظل و هباء و عما هم نامند.^۱

وحدت و کثرت - از جمله مباحث مربوط به امور عامه فلسفه بررسی وحدت و کثرت است و لواحق آن ها و در مقابل وحدت، کثرت است و باز در مقابل وحدت غیریت است، و هو هویت نوعی از وحدت است.

ملاصدرا گوید وحدت رفیق وجود است، هر کجا وحدت هست، وجود هست و هر کجا وجود هست، وحدت هست و این هر دو در صدق بر اشیاء متساو قند و به هر چه موجود گفته می شود واحد گفته می شود و در قوت و ضعف نیز مانند همنند. هر چه وجودش ضعیف تر و حدتش ضعیف تر و هر چه وجودش قوی تر و حدتش قوی تر است. و متساوی بودن این دو از لحاظ مصداق است و نه مفهوم و بدین ترتیب

اصالت و وحدت وجود را به بیانی دیگر شرح می دهد.^۲

بین هر گروهی و کثیری از یک جهت وحدت وجود دارد که قهراً وحدت نسبی است و نه مطلق و حقیقی از دیدگاه ملاصدرا هر وحدتی و هر جهت وحدتی بازگشت به وجود می کند، چند رنگ گوناگون در اصل لونیت وحدت دارند که واحد بالکیف است آن جهت وحدت بازگشت به وجود می کند در افراد یک نوع مثل افراد انسانی وحدت بالنوع است که جهت وحدت همه افراد انسانیت باشد یعنی وجود آن در بین چند نوع وحدتی هست که وحدت جنسی است و انواع وحدت های دیگر؛ وحدت در نسبت و وحدت در اتصال، وحدت بالاجتماع و وحدت بالمقدار و هو هویت عبارت از اتحاد بین دو امر است که از جهتی متغایر و از جهتی دیگر متحد باشند، وحدت مفهومی و اتحاد مصداقی مانند انسان و بشر و یا به وجهی انسان و حیوان که بین هر دو امری یا نسبت تساوی است و یا تباین و یا عموم و خصوص مطلق و یا عموم و خصوص من وجه که باز در نسبت هر دو امر یا هو هویت است به وجهی و یا غیریت است باز بطور کامل یا به وجهی از وجوه و بالجمله وحدت شخصی و با الشخص، وحدت بالنوع، وحدت بالجنس، وحدت بالمشابهت، وحدت بالمناسبت، وحدت بالمقدار، وحدت بالاتصال، وحدت بالذات که در کتب فلسفی مذکور است و همه

۱- اسفار، ج ۱، سفر ۳، ص ۱۰۰ و ج ۲، سفر ۳، ص ۳۰۰

۲- همان، ج ۲، سفر ۱، صص ۸۲ به بعد.

جهان هستی با مراتبی که دارند وحدت بالوجود دارند.

و بالجمله در برابر وحدت‌ها انواع غیریت‌ها است که مسألة تقابل اشیاء باشد، از دیدگاه ملاصدرا وحدت و کثرت از لوازم و عوارض وجود است و ازین رو در باب امور عامه مورد بررسی است.

تقابل بین دو به دو امر است یعنی هر دو امری را که در نظر بگیریم در صورتی که مصداقاً متحد نباشند چند حالت دارند یا نسبت بین آن‌ها سلب و ایجابی است مانند زید و عدم زید. انسان و لا انسان قهراً این نسبت تناقض و سلب و ایجاب است یکی وجود و دیگری عدم است و اگر هر دو وجودی باشند لکن بین ماهیت آن‌ها نهایت بعد باشد مانند سیاه و سفید یا سیاهی و سفیدی تقابل آن‌ها تقابل تضاد است و اگر یکی از آن‌ها وجود و دیگر عدم همان وجود باشد مانند بصر و عدم بصر تقابل عدم و ملکه است یا تقابل عدم ملکه چون در طرف عدم باید ملکه و وجود باشد یعنی به انسان کور می‌توان گفت اعمی و نه به دیوار که شأن بصیر بودن در آن نیست و اگر دو امر طوری باشند که تصور هر یک مستلزم تصور آن دگر باشد و وجود هر یک وابسته به وجود آن دگر باشد مانند پدر و پسر که تصور پسر بدون پدر و پدر بدون فرزند نمی‌شود و نسبت بین علت و معلول، علت موقعی علت است که دارای معلول باشد و معلول موقعی معلول است که علت داشته باشد و مانند عالم و معلوم و عاقل و معقول ملاصدرا می‌گوید در مقولات عالیه تضادی وجود ندارد زیرا پاره‌ای از آن‌ها با پاره‌ای دیگر در یک جوهر گرد آیند وی نوع نسبت بین واحد و کثیر را نوع

تقابل دیگر می‌داند.^۱ ← واحد و کثیر

وحی - یکی از مسائل کلامی که مورد بحث ملاصدرا است مسألة وحی است در شواهد الربوبیه در این باب آرد.

اشراق هفتم: در بیان کیفیت اتصال نبی صلی الله علیه و آله به عالم وحی الهی و قضای ربانی و قرائت لوح محفوظ و لوح محو و اثباتی که محل نسخ احکام است. دانستید که حقایق کلیه اشیاء، هم در عالم عقلی که به نام «قلم الهی» نامیده شده است، و هم در عالم نفسانی که به نام «لوح محفوظ» و «ام‌الکتاب» نامیده شده است و هم در الواح قدریه که قابل محو و اثبات اند، ثبت گردیده‌اند. همان‌طور که آیه شریفه «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (خداوند هر چه را بخواهد محو یا اثبات می‌کند و ام‌الکتاب نزد اوست)^۲ حاکی از آن است و باید بدانید که جمیع کتب نامبرده (یعنی عالم عقلی و عالم نفسانی و الواح قدریه) کتاب‌هایی هستند که حضرت حق، جل و علا، به مقتضای اسم «الرحمن» آن‌ها را به دست قدرت و عنایت خویش نوشته است. زیرا عنایت الهیه، وجود این کتب تکوینی و انشای آن‌ها را بر وفق علمش به ذات خویش که علم فعلی و مستلزم وجود معلوم است، اقتضا نموده است. زیرا ماسوای او همگی آثار وجود و قدرت اویند (و آثار هر چیزی لازم و تابع وجود او است).

پس همان‌طور که شخص مهندس، نخست صورت ابنیه و نقشه و شکل و هندسه آن‌ها را طرح‌ریزی می‌کند و آن را در صفحه کاغذی

۱- اسفار، ج ۲، سفر ۱، صص ۱۱۲-۱۱۸.

۲- رعد / ۳۹.

می‌نویسد، سپس آن‌ها را طبق نقشه طرح شده به وجود می‌آورد، همین‌طور آفریننده و مهندس طراح آسمان‌ها و زمین، به مقتضای رحمت و عنایت، نسخه عوالم وجود را که در حضرت ذات و علم ازلی طراحی شده است از اول تا به آخر از مرتبه ذات و مقام علمی به عرصه و نشاء وجود خارجی اعزام فرمود، و کلیه عوالم، طبق نقشه و نسخه علمی، به وسیله ملائکه عماله‌ای که ملائکه علامه، آن را به استخدام خود درآورده‌اند، موجود گردیدند. و چون صورت عالم وجود به تمام و کمال خود رسید، خدای بزرگ نوع بشر را از کره خاک آفرید و خواست که از جنس کره خاک و خاکیان برای خود خلیفه‌ای در دار دنیا و نایی در تعمیر عمارت نشاء آخرت قرار دهد (تا که در دار دنیا خلیفه و جانشین و مظهری از ذات و صفات او باشد) و ضمناً به ساختن و تعمیر نشاء آخرت پردازد، و این خلیفه عبارت از انسان است.^۱

لذا به انسان قوا و مشاعری به نام آلات حس و تخیل و تعقل عطا فرمود. پس هنگامی که به صورت عالم نگریست و آن را احساس نمود، صورتی از آن صورت خارجی مرتسم می‌گردد و از حس او به قوه خیال او منتهی می‌شود. زیرا کسی که نگاه کند به آسمان و زمین و سپس چشم خود را ببندد، در این هنگام صورت آسمان و زمین را در آینه خیال خود می‌بیند و آن‌ها را مشاهده می‌کند و اگر احیاناً صورت آسمان و زمین در خارج معدوم و ناپود گردد، خللی در مشاهده صورت خیالی وارد نمی‌کند (بلکه صورت خیالی آن‌ها در آینه خیال محفوظ خواهد بود). سپس همین صورت از آینه خیال به عقل منتقل می‌گردد. ولی به نحوی اعلی و

ارفع و اشرف از صورت خیالی. اما در عقل، حقیقت اشیاء و اموری که صورتی از آن‌ها در حس و یا در آینه خیال جلوه گر می‌شوند، حاصل می‌گردد (زیرا عقل محل تجلی حقیقت اشیاء است نه محل انعکاس صور آن‌ها).

پس آنچه که در عقل حاصل می‌شود عیناً موافق و مطابق است با آنچه در نفس الامر موجود است، و صورت مجموعه عالم کونی یعنی عالم اجرام و اجسام (همان‌طور که قبلاً گفتیم) مطابق با نسخه موجود در لوح عقلی است که عبارت است از قلوب ملائکه مقربین و وجود عالم در لوح عقلی. و چنان‌که گفته شد سابق بر وجود او در لوح قدری است که آن هم سابق بر وجود کونی جسمانی است (و در مقام ایجاد، وجود عالم در لوح عقلی سابق بر وجود او در لوح قدری و وجود او در لوح سابق بر وجود کونی جسمانی است) ولی در این جا یعنی در مقام ادراک و تصور، امر برعکس است (زیرا وجود کونی قدری، مقدمه بر وجود حسی و وجود حسی مقدمه بر وجود خیالی و وجود خیالی مقدمه بر وجود عقلی است).

پس وجود خیالی تابع وجود حسی، و وجود عقلی تابع وجود خیالی است. و قبل از این از مطالب گذشته ما تحقیقی در مورد اتحاد عاقل یا معقول و اتحاد حس یا محسوس و اتحاد خیال با امر متخیل دریافتی (و دانستی که هر یک از نیروهای سه‌گانه ادراک با آنچه را که ادراک می‌کنند در وجود متحدند).

پس ادراک هر صورتی از صور عالم وجود، به وسیله هر یک از نیروهای سه‌گانه عبارت

۱- ترجمه شواهد، صص ۴۸۱ به بعد.

اقلام بر روی الواح جهت ثبت صور حوادث واقع در عالم، اشاره به صور قدریه‌ای باشد که اقلامی که رتبه آن‌ها مادون رتبه قلم اعلی است، بر الواحی که مادون لوح محفوظ‌اند، ثبت نموده‌اند. زیرا صوری را که قلم اعلی در لوح محفوظ ثبت می‌کند هرگز تغییر و تبدل پیدا نمی‌کنند و قابل محو نیستند و آن‌ها عبارتند از صور حقایق علوم عقلیه‌ای که هیچ‌گاه از صفحه لوح محفوظ محو نمی‌شوند.

ولی آن اقلام یعنی اقلامی که صدای گردش آن‌ها را پیامبر اکرم (ص) شنیده است اقلامی هستند که صوری را در الواح محو و اثبات می‌نویسند و صحف و کتب و شرایعی را که بر انبیا علیهم‌السلام، نازل می‌گردند، همگی از نوع صوری هستند که در الواح محو و اثبات ثبت و ضبط گردیده‌اند؛ و لذا در یک شریعت و دین واحدی نسخ احکام روی می‌دهد و نسخ درحقیقت عبارت است از انقضای زمان اجرای حکم نه دفع و رفع حکم. زیرا آنچه که در صحنه وجود و هستی داخل شد هیچ‌گاه متغی و مرتفع نمی‌گردد زیرا هر امر حادثی را سببی است و برای آن سبب نیز سببی است تا سلسله اسباب منتهی گردد به امور حتمی قضائیه (که در عالم قضای الهی ثبت و ضبط گردیده) و به اسمای الهیه (که هر یک مقتضی ظهور یکی از مظاهر خود در عالم وجود و حاکی از انطوای حقیقت آن مظهر در ذات مقدس الهی است).

و هر کس که حقیقت امر در کیفیت صدور و ظهور کثرت و تغیر از ناحیه حضرت احدیت سرمدیه را درک نموده باشد حقیقت حال (در

است از اتحاد انسان با آن صورت و تحقق وی به وجود آن صورت؛ و مسلم است که بعضی از آن وجودات وجود حسی و بعضی وجود خیال و بعضی وجود عقلی است. پس معلوم شد که وجود صادر از مبدأ در اولین منازل قوس نزول، عقل بوده و سپس نفس و سپس وجود حسی و سپس ماده گردیده و آن آخرین منازل قوس نزول است. سپس وجود بر خویشتن دور زد و در اولین مراتب دور (و طی منازل قوس صعود) وجود حسی و سپس نفس و سپس عقل گردید. پس مجدداً به همان مقام و مرتبه‌ای که از آنجا هبوط نموده بود ارتقا نمود و از این مطالب معلوم شد که خدای متعال هم مبدأ وجود و هم غایت وجود است.

پس هنگامی که انسان در سیر صعودی بدین مقام شامخ ربانی نایل گردید، بر کلیه اسرار مکنون در عالم قضا و قدر الهی واقف می‌گردد و با چشم ملکوتی و دید و شهود عقلانی، قلم و لوح را مشاهده می‌کند. همان‌طور که رسول اکرم (ص) در مقام حکایت از دید و شهود خود در شب معراج می‌گوید مرا به جایی سیر دادند که صدای گردش قلم را (بر روی لوح قضا و قدر) می‌شنیدم. چنان‌که در آیه شریفه «لَئِنْ رَئَیْتَ مِنْ آيَاتِنَا اَنْهَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»^۱ بدان اشاره شده است.

پس کتابت عقلیه (یعنی صوری که در لوح عقل ثبت گردیده است) مصون و محفوظ از تبدل و تغیر و نسخ و تحریف است و اما کتابت نفسیه (یعنی صوری که در لوح نفس ثبت گردیده است) قابل تغیر و تبدل و محو و اثبات است و نسخ احکام از آن‌جا ناشی می‌گردد، و بعید نیست که شنیدن صدای صریر یعنی گردش

مورد ضرورت حدود اشیاء از ناحیه علل و اسباب و منتهی شدن کلیه علل و اسباب به حضرات واجب الوجود که علت العلل و مسبب الاسباب است و کیفیت ظهور کثرت از مقام شامخ احدیت) بر وی مشتبه نخواهد گشت و هیچگاه قدم او از جایگاه و مقام او در درک و فهم امثال این منازل و مقامات علمی متزلزل نمی‌گردد.

ظریف‌ترین طبایع موجودات ارضیه و نفس او نخستین مراتب نفوس عالیه است و شایسته این است که به صورت ملک مصور گردد. پس هنگامی که (این جوهر قدسی و طایر ملکوتی در نتیجه اختلاط به ماده)، از آن مقام و مرتبه‌ای که شایسته و سزاوار او است عدول نمود (و خود را اسیر و پای‌بند تعلقات جسمانی نمود) در این صورت بقای او در این سرای مادی و دلبستگی او بدین منزلگاه جسمانی برای او اولی و احق است از ارتقا به منازل عالی روحانی و مقامات رفیع انسانی و در این هنگام از صورت انسانی بیرون می‌رود و صورت ملکوتی از وی سلب می‌گردد و با ارتکاب اعمال و افعال ناشایسته، یا صورت شیطانی و یا صورت سبعیت و بهیمیت حیوانی را برای خود کسب می‌کند (و داخل در سلک شیاطین و یا حیوانات درنده می‌شود) و برای همیشه در آتش حرمان و حسرت و ندامت می‌سوزد و به درجات و مراتب بهشت ارتقا نمی‌یابد.

پس نفوس انسانی بر حسب اوایل حدوث (که هنوز عقل هیولانی از قوه به فعل نرسیده است) صورت نوع واحدی است به نام انسان (که کلیه افراد در این مرتبه، نوع واحداند و هیچ اختلاف و تفاوتی مابین آن‌ها نیست) ولی چون

از قوه انسانیت بیرون رفتند و انسان بالفعل شدند و عقل هیولانی آن‌ها به مرتبه عقل بالفعل نایل گردید، انواع گوناگونی خواهند شد از جنس ملانکه، و یا از جنس شیاطین و یا از جنس سباع و بهایم، که البته تبدیل آن‌ها به این انواع بر حسب نشأ دوم و یا نشأ سوم خواهد بود (زیرا نفس در هر نشأ‌ای از نشأت حالت و خصوصیت جدیدی پیدا می‌کند که بر حسب آن حالت و خصوصیت به انواع مختلفی منقسم می‌گردد) و به زودی اطلاع بیش‌تری درباره این مطلب خواهی به دست آورد و مقصود ما از ذکر این مطلب در این جا این بوده است که خوانندگان به طور اجمال بدانند که نفس حادث است به حدوث بدن و این که برای نفس پس از حدوث و تعلق به بدن اختلافات و تفاوت‌هایی است در جنس و نوع و شخص.^۱

وضع = یکی از مقولات نه‌گانه عرضی
وضع است که در تعریف آن گفته‌اند «و هی هیئة الحاصلة للشیء بسبب نسبة اجزائه بعضها الی بعضی» و یا بودن جسم است به نحوی که «یکون لاجزائه بعضها الی بعضی نسبة فی الجهات المختلفة کالقیام والعقود».

صدرا گوید وضع عبارت از نفس نسبت نمی‌باشد زیرا گرچه نسبت بین اجزای آن واقع است لکن آن نسبت از باب اضافه است نه وضع بلکه بودن جسم به نحوی که برای اجزای آن این نسبت است وضع است و مراد از این وضع وضعی که در نقطه گفته شده است نیست.

وضع گاه به طبع است و گاه بالفعل است و گاه بالقوت است و بالجمله وضع بر سه معنی

۱- ترجمه شواهد الربوبیه، صص ۴۸۱ به بعد.

اطلاق می‌شود.

ولی است...^۲

فی الولاية

اعلم ان الولاية مأخوذة من الولی و هو القرب، و لذلك يسمى الحبيب ولياً، لكونه قريباً من محبه، و فی الاصطلاح هو القرب من الحق سبحانه، و هی عامة و خاصة.

والعامة حاصلة لكل من امن بالله و عمل صالحاً قال الله تعالى: الله ولی الذين امنوا يخرجهم من الظلمات الى النور.

والخاصة هو الفناء فی الله ذاتاً و صفة و فعلاً، فالولی هو الفانی فی الله، القائم المتخلق باسمائه و صفاته تعالى، و هی قد تكون عطائية، و قد تكون كسبية، والعطائية ما يحصل بقوة الانجذاب الى الحضرة الالهية قبل المجاهدة، والكسبية ما يحصل بالانجذاب الهيا بعد المجاهدة، و من سبقت جذبه على مجاهدته يسمى بالمحبيب، لان الحق سبحانه يجذبه اليه، و من سبقت مجاهدته جذبه، يسمى بالمحب، لتقرب اليه اولاً، ثم يحصل له الانجذاب ثانياً، كما قال رسول الله صلى الله عليه و اله ناقلًا عن ربه: لا يزال العبد يتقرب الى بالتواقل حتى احبه... الحديث، فجذبه موقوفة على المحبة الناتجة من تقربه، و لذلك يسمى كسبياً، و ان كان هذا التقرب ايضاً من جذبه سبحانه من طريق الباطن اليه و دعوته باستعداده الازلي الى حضرته، اذ لولاه لما امكن لاحد ان يخرج من حظوظ نفسه، والمحبيون اتم كمالاً و ارفع مثالا من المحبين.

واختلفوا فی ان الولی هل يجوز ان يعلم انه ولی ام لا؟ فمنهم من قال لا يجوز، ذلك لان الولی

۱- «كون الشيء مشاراليه بالحق» که به این معنی نقطه را وضع است و وحدت را وضع نیست.

۳- كون الكم بحيث يمكن ان يشاراليه فی جهة

۳- حالة الجسم فی جهة نسبة اجزاء بعضها الى بعض^۱

ولایت - ولایت مأخوذ از ولی است یعنی قریب و از این رو است که حبيب را ولی گویند یعنی محبوب را ولی گویند و در اصطلاح قریب و نزدیک به خدا را ولی گویند و ولایت دو گونه است، عام و خاص.

ولایت عامه برای هر کسی که به خداوند ایمان بیاورد و عمل صالح انجام دهد حاصل می‌شود که فرمود: «الله ولی الذين آمنوا...»

و ولایت خاصه عبارت از مرتبه فنای در خداوند است فنای ذاتی، صفاتی و افعالی پس ولی کسی است که فانی فی الله و متخلق به اسما و صفات او است، آن هم یا عطایی است و یا کسبی ولایت عطایی به قوت انجذاب به حضرت الهیه حاصل می‌شود قبل از مجاهدت. و آن ولایتی که بعد از مجاهدت به واسطه انجذاب به حضرت الهیه حاصل می‌شود در این که آیا ولی باید بداند که ولی است و یا لازم نیست که خود بداند که ولی است اختلاف است بعضی گفته‌اند اصلاً جایز نیست که ولی خود بداند که ولی است زیرا ولی به خود به نظر حقارت و کوچکی می‌نگرد و اگر احیاناً چیزی از کرامات ظاهر شود می‌ترسد که مکر باشد و دائماً احساس ترس می‌کند.

عده‌ای گویند جایز است که ولی بداند که

۱- اسفار، ج ۱، سفر ۲، صص ۱۶، ۲۲۰.

۲- مفاتیح الغیب، صص ۴۸۷-۴۸۸.

وهم - وهم عبارت از اعتقاد مرجوح است و بعضی گویند عبارت از حکم به امور جزئیة غیر محسوسه است و گاه اطلاق می شود بر قوتی که این امور را ادراک می کند و گویند قوت واهمه.

و بالجمله قوت واهمه قوه ای است که محل آن تجویف اوسط دماغ است و عمل آن ادراک معانی غیر محسوسه است.

این قوت در حیوانات حاکم است همان طور که قوت عاقله در انسان.

صدرا گوید وهم نزد ما عبارت از اضافه ذات عقلیه است به شخص جزئی و بنابراین قوت عاقله متعلق به خیال از نظر صدرا وهم است و خود قوت مستقلی نیست چنان که دیگران گمان کرده اند.^۱

یلاحظ نفسه بعین الاستصغار، و ان ظهر شیء من الکرامات خاف ان یکون مکراً، و هو یستشعر الخوف دائماً سقوطه عما هو فیه، و ان یکون عاقبته بخلاف حاله، و هؤلاء لا یجعلون من شرط انولایة و فاء المآل، والحق عندنا خلافه، فان اصل الولاية العلم بالله و صفاته و آیاته و ملائکته و کتبه و رسله و الیوم الآخر علماً شهودیاً برهانياً، و العلوم البرهانیة غیر قابلة للانمحاء و الزوال و النسیان.

و منهم من قال: یجوز ان یعلم الولی انه ولی، و لیس من شرط تحقق الولاية فی الحال الوفاء فی المآل، و قیل: علامة الولاية ثلاث، شعله بالله تعالی، و فراره الی الله، و همه (الله).

و اعلم ان الولی كما اشرنا الیه هو العارف بالله و الیوم الآخر، و المواظب علی الطاعات و نفل العبادات. المجتنب عن المعاصی و اللذات، المعرض عن الدنيا و ما فیها، المعصوم عن الجهل و الخطاء، و لیس عندنا من شرط الولاية ظهور الکرامة و خوارق العادة، و ربما یتظهر خرق العادة من غیر الولی ایضاً کالرهابین و المستعینین بالجن و غیرهم، فلذا قالوا: ان الخوارق اربعة انواع: معجزة و کرامة و معونة و اهانة، فالمعجزة للانبیاء، و الکرامة للاولیاء، و هی ظهور امر خارق للعادة، غیر مقارن للتحدی، و بها یمتاز عن المعجزة، و بمقارنة الاعتقاد الصحیح و العمل الصالح، و التزام متابعة النبی صلی الله علیه و اله یمتاز عن الاستدراج، و من مؤکدات تکذیب الکذابین.

كما روی: ان مسیلمة دعا لاعور ان یصیر بصیراً بعینیه، فصارت عینه الصحیحة عمیاء، و یشمی هذا اهانة، و قد یتظهر من عوام المسلمین مخلصاً....

۱- مفاتیح الغیب، ص ۱۳۹ و اسفار، ج ۱، سفر ۴، صص ۲۰۵، ۲۱۴، ۲۱۷.



هبوط - عده‌ای از فلاسفه از جمله ارسطو گویند نفوس بشری قبل از وجود ابدان در عالم ملکوت و موطن اصلی خود بوده و بعد گرفتار ابدان و قیود مادی شده‌اند و در این ابدان کسب کمال و فیض کرده و مجدداً به موطن اصلی خود بازگردند.

این عقیده را نسبت به افلاطون نیز داده‌اند و در کلمات افلاطونیان اخیر این معنی نیز هویدا است. (مسئلاً این نظر مربوط به ارسطو نیست)

از بیانات صدرای در مورد جسمانیة الحدوث بودن نفوس معلوم شد که این نظر مورد قبول او نمی‌باشد.^۱

و بالجمله ملاصدرا گوید حکایت هبوط نفس آدمی از عالم قدس که محل پدر مقدس او بوده است به این عالم که موطن طبیعت است طبیعت جسمانی که به مانند گاهواره برای تربیت نفس است و موطن نفس حیوانی است که به منزله مادر نفس ناطقه است در کتب آسمانی بسیار آمده است و همین طور در مرموزات انبیا و اشارات اولیا و حکمای کبیرا زیاد آمده است، در قرآن ذکر هبوط و صعود نفس در آیات بسیار آمده است مانند «لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم ثم ردناه الی اسفل سافلین الا الذین آمنوا

و عملوا الصالحات» و مانند قول خداوند حکایت از آدم و هبوط آن از بهشت: «قلنا اهبطوا منها جمعياً فإمّا یأتینکم منی هدیّ فمن اتبع هُدیّ فلاخوف علیهم ولا هم یحزنون» و «قال اهبطوا بعضکم لبعض عدو و لکم فی الارض مستقرّ و متاع الی حین» و آیات دیگر و در حدیث است الناس معادن کمعادن الذهب والفضة که اشاره به تقدم وجود آنها است در معادن از عقول و نفوس یعنی وجود انسان‌ها متقدم است بر وجود عقول و نفوس در سخنان حضرت امیرالمؤمنین آمده است «رحم الله امرأ عرف من این و فی این والی این» قسمت اول آن اشاره است به حال نفس قبل از کون و قسمت آخر آن اشاره است به حال نفس بعد از کون. ملاصدرا بعد از توضیحاتی گوید: ارسطو در کتاب اثولوجیا گوید فایده هبوط نفس به این عالم معرفت است یعنی نفس به این عالم به خاطر شناخت آمده است و ظهور افعال و اعمال و آثار او و گرید اگر به این عالم نیامده بود و معرفت حاصل نمی‌کرد و آثار و افاعیل او ظاهر نمی‌شد قوت‌های او بی فایده و مهمل می‌ماند و شرف آنان مجمل می‌ماند و ناشناخته

پس حکمت الهی ایجاب می‌کرد که نفوس به این عالم مادی هبوط کند)

و در گفتارهای حکما مطالب زیادی در مورد هبوط نفوس به عالم ماده آمده است در مرموزات شریفه حکیمان اشارات بسیاری در این باب آمده است از جمله قصه سلامان و ابسال، قصه حمامه مطوقه در کتاب کلیل و دمنه، قصه حی بن یقطان، قصیده عینیه ابن سینا. در مطلع آن گوید:

هبطت الیک من المحل الارفع

و رقاء ذات تعزّز و تمنّع
همه این‌ها مفید این معنی است که برای نفس کینونتی قبل از بدن بوده است و در عالم شامخ الهی وجودی داشته است و این‌که مجدداً عود می‌کند به عالم اصل.

ملاصدرا می‌گوید من توضیح داده‌ام که هبوط نفس عبارت از صدور او است از سیل اصلی آن و نزول آن از نزد پدر مقدسش، پدر عقلی و آن چیزی که موجب شده است که از آن عالم هبوط کند شؤون فاعل آن و جهات و حیثیات علت آن بوده است. و اشاره شد که معلومات نازل و صادر از فواعل خود به جهات و لوازم امکانی خود صادر می‌شوند یعنی از جهت امکانیت و فقر ذاتی و نقص ذاتی و نیازی که به جاعل خود دارند که از پاره‌ای از این نقایص در لسان شریعت تعبیر به خطاها و خطیئه شده است که نسبت به آدم ابوالبشر داده شده است. ملاصدرا در این جا اقوال انبیا و فلاطون و سایر فلاسفه‌ای را که گویند نفوس از عالم الهی هبوط کرده و به این عالم خاکی نزول و سقوط کرده‌اند نقل کرده است و علت هبوط نفس را از قول افلاطون نقل کرده است و مجدداً

قول ارسطو را بیاورده است و سرانجام گوید حکما هم به مانند انبیا عادت داشته‌اند که سخنان خود را به رمز بیان کنند، به رموز و مجازات و استعارات. ملاصدرا می‌خواهد بگوید این سخنان منافاتی ندارد با جسمانیة الحدوث بودن نفوس که نظر و رأی ماست.

و بالجمله ملاصدرا می‌گوید ما از این مجازات و رمزهای حکما نمی‌توانیم این معنی را نتیجه بگیریم که ارواح قبل از ابدان مجرداً و مستقلاً وجود داشته‌اند و گوید حتی شیخ شهاب اشراقی هم قایل به جسمانیة الحدوث بودن نفوس است با این‌که از ظاهر سخنان فارسیان قدیم و حکیمان اشراقی قبل از سهروردی چنین مستفاد می‌شود که ارواح قبل از ابدان بوده‌اند لکن این‌ها همه مجازات است و استعارات، بلکه ماده نفوس به صورت فیوضات الهی از ناحیه عالم قدس به عالم طبایع افاضه شده است لکن در طبیعت رشد کرده است و گویا حدوث آن هم در مواد مستعد در عالم طبایع بوده است والا همه چیز از عالم الهی صادر شده است و اول ما خلق عقل است و از عالم افلاک طبایع و از عالم عقول و نفوس معنویات و افاضات روحانی به عالم خاکی افاضه شده است بعد از اعتدال عنصری.^۱

هدایت - هدایت یعنی راهنمایی و ارانه طریق خیر و صواب است. صدرا در معنی هدایت گوید «فالخلق هو اعطاء الکمال الاول والهدایة هی افادة کمال الثانی» که ابتدا بندگان را آفرید و بعد آن‌ها را به راه راست و طریق سعادت هدایت نمود که فرمود «ربنا الذی اعطى

کل شیء خلقه ثم هدی» و بالجمله هدایت عبارت از سوق دادن اشیاء است به طرف کمال دوم آنها و کمال دوم کمالی است که موجودات در اصل وجود نیازی بدان ندارند و در بقا هم احتیاج به آن ندارند.^۱

هلیت بسیطه - سؤال به واسطه هلیت بسیطه یعنی سؤال از وجود شیء «هل الانسان موجود» که مفاد کان تامه است در مقابل هل مرکبه که مفاد کان ناقصه است یعنی سؤال از وجود شیء لشیء چنانکه گفته شود آیا انسان ناطق است. «هل الانسان ناطق»

و بالجمله وجود شیء، مسؤول به واسطه هل بسیطه است و وجود شیء لشیء، مسؤول به واسطه هل مرکبه است.^۲

هم - یکی از کیفیات نفسانیه «هم» است و آن عبارت از کیفیت نفسانی است که به دنبال آن حرکت روح است به داخل بدن و خارج آن که «یتبعها حركة الروح» حرکت به داخل بدن و خارج آن به واسطه حدوث امری که متضمن خیری متوقع باشد یا شری متظر و آن مرکب از خوف و رجا است.^۳

هواجس نفسانی - «خواطر»

هوهویت - بیان شد که حمل «هوهو» یا هوهویت یعنی این همانی مفاد آن این است که هر چیزی خودش خودش می باشد چنانکه گوید «فالهر هوبة عبارة عن الاتحاد بين شيتين في الوجود و هما متغايران بوجه من الوجوه المتحدان في الرجوع الخارجی او الذهنی» که تغایر آنها اعتباری و اتحاد آنها وجودی است چه آن که وجود منسوب به موضوع به عینه وجود منسوب به محمول باشد - مانند «زید انسان» که اتحاد میان آن دو در وجود بالذات است و یا

آن که اتحاد میان آن دو در وجود بالعرض باشد مانند «انسان کاتب است» که جهت اتحاد میان آن دو وجود واحدی است که انتساب آن به موضوع بالذات است و به محمول بالعرض و یا انتساب وجود به هر دو یعنی موضوع و محمول بالعرض باشد مانند «الكاتب متحرك».

صدرا در جای دیگر گوید هویت از احوال وحدت است و وجود و تشخص و وحدت شیء واحدند ذاتاً و مصداقاً و گوید «ان الهوية من احوال الوحدة كما ان الغيرية من اقسام الكثرة».

و از وجود تعبیر به هویت کرده است چنانکه گوید «كل هوية سواء كانت واجبة او ممكنة فلا بد لها من لوازم عقلية».^۴

و بالجمله ملاصدرا گوید: - از جمله احکام وحدت هوهویت است و آن عبارت از اتحاد بین دو چیز است در وجود که به وجهی از وجوه متغایر و در وجود خارجی و یا ذهنی متحد باشند اعم از این که اتحاد بین آن دو بالذات در وجود باشد مثل این که هر یک از آن دو امر به وجودی موجود باشد که آن دیگر به آن موجود است در این فرض حمل ذاتی خواهد بود مانند «زید انسان است» که وجود منسوب به زید همان وجود منسوب به انسان است.

و اگر اتحاد بین آن دو در وجود بالعرض باشد که وجود منسوب به هر یک عین وجود

۱- اسفار، چاپ سنگی، ج ۳، ص ۸۲.

۲- همان، ج ۵، ص ۲۷۹.

۳- همان، ج ۱، سفر ۲، صص ۱۰۴ به بعد.

۴- همان، ج ۲، سفر ۱، صص ۹۱-۹۳.

ستاره پرستان و بت پرستان که در قرآن مجید آمده است ظاهراً مبارزه با قوم صابثیان بوده است.^۱ ملاصدرا می گوید آن ها اصنام و بت هایی را بر مثال هیاکل هفت گانه درست کرده بودند در برابر هر شخص هیکلی بوده است و آن ها را از هفت ماده ساخته بودند، آهن، مس و غیره و بالجمله ملاصدرا آن ها را عابدان کواکب می داند.

و آن ها را اصحاب اشخاص هم نامیده است. و أما أصحاب الأشخاص. فقالوا: إذا كان لا بد من متوسط يتوسل به، و شفيع يتشفع اليه، والروحانيات وإن كانت هي الوسائل لكننا إذا لم نرها بالأبصار و لم نخاطبها بالأسن لم يتحقق التقرب إليها إلا بهيأكلها؛ ولكن الهيأكل قد تُرى في وقت ولا تُرى في وقت - لطلوعها و افولها، و ظهورها بالليل و خفائها بالنهار - فلا بد لنا من صور و أشخاص موجودة قائمة منصوبة نصب أعيننا نعكف عليها و نتوسل بها إلى الهيأكل، فتقرب بها إلى الروحانيات، و بها إلى الباري، فنعبدهم ليقربونا إلى الله زلفى.

فأخذوا أصناماً و أشخاصاً على مثال الهيأكل السبعة كل شخص في مقابلة هیکل - وضعوها من الأجساد السبعة المتطرفة من الحديد و النحاس و غیرهما، فراعوا في ذلك: الزمان، و الوقت، و اليوم، و الساعة، و الدرجة، و الدقیقة، و جميع الأوصاف النجومية؛ فتقربوا إليه في يومه و ساعته و تبخروا ببخوره، و تختموا

منسوب به آن دیگر نباشد چه این که هر دو موجود به وجود بالعرض باشند و یا یکی از آن دو موجود به وجود بالعرض باشد. مانند «انسان کاتب است» که جهت اتحاد بین آن دو مفهوم یک وجود است که انتساب آن به موضوع بالذات است و به محمول بالعرض است و مانند «الكاتب متحرك الاصابع».

که جهت اتحاد بین آن دو موجود منسوب به غیر هر دو است یعنی منسوب به انسان است و بالجمله جهت وحدت در هوویت گاه در هر دو طرف و گاه در یک طرف ذاتی است و گاه از هر دو طرف خارج و منسوب به امری دیگر است.

هویات بسیطه - مراد عقول و نفوس و

مجردات اند.

هویات متجدده - حوادث زمانی کلاً

هویات متجدده اند و بالاخص طبایع جسمیه که ملاصدرا صور نوعیه اجسام هم می داند.^۱

هویات وجودیه - مراد وجودات

خاصه اند.^۲

هویت اول - یعنی عقل اول.

هویت ساریه - مرتبت احدیت.^۳

هویت شخصییه - مراد صدرا از این

اصطلاح وجود خارجی است و به ذات حق نیز اطلاق هویت شخصییه شده است.^۴

هیاکل الاعیان - مراد موجودات و

ماهیات اند.^۵

هیاکل سبعة - هفت هیکل یعنی هفت

معبد صابثیان بنام سیارات هفت گانه درست کرده بودند. صابثیان سیارات را واسطه و شفیع بین بندگان و خدا می دانسته اند و آن ها را عبادت می کردند. مبارزه حضرت ابراهیم علیه السلام با

۱- اسفار، ج ۳، صص ۶۳، ۶۵.

۲- مشاعر، ص ۷۶.

۳- اسفار، ج ۲، ص ۳۰۵.

۴- همان، چاپ سنگی، ج ۳، ص ۱۷.

۵- مشاعر، ص ۵۶.

۶- تفسیر ملاصدرا، ج ۲، ص ۱۲۰.

تقلب‌اند و فعلیتی دارند و قوتی و صورتی دارند و ماده پس ماده‌المواد و هیولای اولی غیر از مواد اربعه و عناصر و ارکانند و آن همان جهت قوتی است که در تمام اشیاء و موجودات عالم یافت می‌شود.

صدرا گوید کسی که اندک شعوری داشته باشد درمی‌یابد که در اجسام چیزی هست که محل توارد صور و هیأت است و خمیره‌ای هست که محل استحالات و انقلابات است چنان‌که خاک تبدیل به نبات می‌شود و نطفه انسان یا حیوان شود و مسلم است که نطفه در طی مراحل کمال و ادوار وجودی خود به کلی باطل نمی‌شود و چیزی دیگر به نام جنین به وجود آید و بالآخره انسان پدید آید و اگر چنین باشد نتوان گفت که انسان با حیوان از نطفه است پس معلوم می‌شود که در تمام مراحل و فعلیات و صور چیزی باقی است که وحدت شخصیه و نوعیه به آن محفوظ است و همان هیولی و هیولای اولی بی‌رنگ و بی‌نام است.^۱

صدرا گوید هیولی در جسم عبارت از محض قابلیت تلبس به صور است «فالهیولی فی الجسم لیس الاجوهرأ محضاً له فی الوجود قابلیة التلبس بایة صورة وصفة کانت».

و بنابراین حقیقت هیولی همان استعداد حدوث است که او را هر آن صورتی است بعد از صورت دیگر بر نعت اتصال.

و هیچ جسمی از اجسام عالم عاری و خالی از هیولی نیست و در عین حال عاری از صورتی از صور هم نمی‌باشد.

بخاتمه، ولبسوا لباسه، و تضرعوا بدعائه، و عزّموا بعزائمهم، و سألوا حاجاتهم منه.

فیقولون کان تَقْضِی حوائجهم بعد رعایة هذه الإضافات، و ذلک هو الذی أشار إلیه قوله: (فَلَا تَجْعَلُوا لِلّٰهِ أَندَادًا) فأصحاب الهیا کل هم عبدة الکواکب إذ قالو بِالْهَيْئَاتِ - کامر - و أصحاب الأشخاص هم عبدة الأوثان إذ سمّوها آلهة فی مقابل الآلهة السماویة و قالوا: (هؤلاء شَفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ) [۱۸/۱۰].

و قد ناظر الخلیل - علی نبینا و آله و علیه السلام - هؤلاء الفریقین، فابندء بکسر مذاهب الأشخاص و ذلک قوله تعالی: (وَ تِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِیمَ عَلٰی قَوْمِهِ) [۸۳/۶] و تلک الحجة أن کسرهم قولاً لقوله (أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْجِتُونَ) * والله خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْلَمُونَ [۹۶-۹۵/۳۷].

و لما کان أبوه أذر هو أعلم القوم بعمل الأشخاص والأصنام و رعایة الإضافات...

هیولی - در تحت عنوان کلمه ماده آمده است. حکما گویند ماده اولیه عالم که همواره متصور به صور و متقلب به احوال و اشکال و هیأت مختلف است یکی است.

مسأله پیدا کردن ماده اولیه عالم نیز یکی از مسائل مهم فلسفی است که از قدیمی‌ترین ایام مورد توجه فلاسفه قرار گرفته است و بیان شد که بعضی ماده اولیه را آب و بعضی آتش و بعضی خاک و بعضی هوا و بعضی دو عنصر و بعضی چهار عنصر دانسته‌اند.

فلاسفه در این مورد دقت زیادتری کرده و گویند آب و هوا و خاک و آتش که به نام عناصر اربعه خوانده می‌شوند خود در معرض تحول و

۱- اسفار، ج ۲، سفر ۱، صص ۲۷، ۲۳ و ج ۲، سفر ۲، صص ۶۴، ۱۱۷.

و بنابراین هر جسمی در هر مرتبتی متلبس
به صورتی است و دارای جهت فعلیتی است و
کل یوم هو فی شأن» «ماده و برهان فصل و
وصل.^۱

ی

یقین - یقین را چند مرحله است، یقین اول عبارت از علم است. و یقین دوم عین است و یقین سوم حق است و این کمال نفس است بر حسب قوت نظری.^۱

یوم الفتح - ملاصدرا گوید: یوم الفتح گاه اطلاق بر وقت ولادت معنوی شود که مهلک بدن و عساکر قوای بهیمی و سبعی و شیطانی منفتح برای روح می شود و گاه اطلاق بر قیامت صغری یعنی مرگ طبیعی شده که باب بدن در آن گشوده می شود و گاه اطلاق به قیامت کبری می شود به ظهور مهدی (ع) و غلبه آن بر دجال.^۲

۱- تفسیر ملاصدرا، ج ۶، ص ۱۳۳.

۲- همان.

مآخذ

- ۱- اسفار، چاپ سنگی، صدرالدین شیرازی، ملاصدرا، چاپ اول ۱۲۸۲ ه.ق.
- ۲- اسفار، چاپ قم، مصطفوی در نه مجلد عبارات عربی / کتاب حاضر از این چاپ است.
- ۳- اسفار، چاپ دارالاحیاء التراث العربی بیروت ۱۹۸ در نه مجلد.
- ۴- تفسیر کبیر در قم چاپ شده است (یک مجلد آن) به اهتمام سید عبدالله فاطمی ۱۳۹۳ ه.ق.
- ۵- تفسیر ملاصدرا در شش مجلد به وسیله انتشارات پیدار در قم چاپ شده است و در تاریخ ۱۳۶۱ و سال‌های بعد.
- ۶- تفسیر سوره جمعه از انتشارات مولی تهران ۱۳۶۳.
- ۷- تفسیر سوره واقعه از انتشارات مولی تهران ۱۳۶۳.
- ۸- اسرارالآیات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، خواجه‌نوری، ۱۳۶۳.
- ۹- تفسیر آیه نور از انتشارات مولی، تهران ۱۳۶۱ ه. ش.
- ۱۰- کسر اصنام جاهلیت به اهتمام محمدتقی دانش‌پژوه تهران، دانشگاه ۱۹۶۲ م.
- ۱۱- مظاهر الهیه - ترجمه سید حمید طیبیان، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴ ه. ش.
- ۱۲- رساله عرشیه - ترجمه غلامحسین آهنی، اصفهان، ۱۳۴۱ ه. ش.
- ۱۳- ایقاظ النائمین، به اهتمام دکتر مؤیدی، تهران، ۱۳۶۱ ه. ش.
- ۱۴- مفاتیح الغیب، مؤسسه مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۶۳ ه. ش.
- ۱۵- مجموعه رسائل ملاصدرا شامل چند رساله چاپ سنگی، ۱۳۰۲ و ۱۳۷۵.
- ۱۶- شواهد الربوبیه، ترجمه جواد مصلح، چاپ تهران، ۱۳۶۶ ه. ش.
- ۱۷- المبدأ والمعاد، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۱۴ ه. ق.
- ۱۸- کتاب مشاعر، به اهتمام هنری کرین، ۱۳۴۲ ه. ش.
- ۱۹- اکسیر العارفین، چاپ تهران، ۱۹۸۴ م.
- ۲۰- تفسیر قرآن کریم در شش مجلد، به اهتمام محمد خواجه‌نوری، چاپ قم ۱۳۶۱ ه. ش.

